Clementina Cantillo

Para una crítica de la razón vital

Entre Hegel y Ortega



Biblioteca Nueva
RS

PARA UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN VITAL

Entre Hegel y Ortega

Colección Razón y Sociedad
Dirigida por Jacobo Muñoz

Clementina Cantillo

PARA UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN VITAL

Entre Hegel y Ortega

Prólogo de Javier San Martín

Traducción y Epílogo de María Lida Mollo

BIBLIOTECA NUEVA

CANTILLO, Clementina
Para una crítica de la razón vital : entre Hegel y Ortega / Clementina Cantillo; trad. del italiano por María Lida Mollo. – Madrid : Biblioteca Nueva, 2016.
253 págs. ; 21cm (Colección Razón y Sociedad)
1. Filosofía occidental, c. 1900. 2. Europa del sur 3. Europa central
HPCF 1DS 1DF

Cubierta: Edinnova

La realización de este volumen ha sido posible gracias a una parcial contribución proporcionada por el *Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale* (DISPAC) de la *Università degli Studi di Salerno* con fondos MIUR (Italia) en el ámbito del *«Progetto di Ricerca di Rilevante Interesse Nazionale»* (PRIN) 2012, Unidad de investigación de la *Università degli Studi di Salerno* (Resp. loc. G. d'Onofrio, resp. nac. L. Sturlese).

Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-15555-31-5

Edición digital

ÍNDICE

Agradecimientos

Al publicar el volumen, deseo expresar en primer lugar mi más sincero agradecimiento al profesor Javier San Martín que, con espíritu de amistad intelectual y humana, ha seguido con su profunda competencia mi trabajo, aceptando la invitación a escribir el Prólogo de este libro. Le agradezco también a la doctora María Lida Mollo el óptimo trabajo de traducción y su colaboración; al profesor Giulio d'Onofrio, responsable local del proyecto PRIN 2012, que ha apoyado la publicación del volumen, y al doctor Antonio Roche, que ha querido acogerlo en las prestigiosas ediciones de Biblioteca Nueva. Finalmente, les estoy muy agradecida a los profesores Giuseppe Cacciatore y Massimo Mori por los estímulos y las sugerencias que me han dado.

PRÓLOGO

Es para mí un honor el que me hace la profesora Clementina Cantillo al pedirme prologar su libro *Para una crítica de la razón vital. Entre Hegel y Ortega*. El texto base de este prólogo fue escrito para una jornada de presentación del libro en italiano, que tuvo lugar en Salerno y en la que también se presentaron otros del profesor Giuseppe Cacciatore, del abajo firmante y del profesor José Manuel Sevilla así como la traducción al italiano de las lecciones de Ortega *Sistema de la psicología* por María Lida Mollo. Participamos todos los interesados más el profesor Pío Colonnello, gran conocedor de la filosofía española en el exilio. Señalé entonces la sana envidia que el acto despertaba en mí, pues no me parecía viable un acto tal en España, ni en relación con la filosofía italiana ni con la española.

Quiero empezar subrayando la originalidad del libro que nos ocupa ahora, porque este va mucho más allá que un simple comentario de la relación de Ortega con Hegel. El libro es eso, pero es mucho más, porque es una incisiva introducción a los temas nucleares de Ortega tomando como guía la relación y trabajos de este sobre Hegel.

Dentro de las posibles perspectivas desde las que se puede aproximar uno a Ortega, la de tomar como hilo conductor su relación con Hegel es una posibilidad que la profesora Cantillo

desarrolla con gran competencia y con excelente resultado. Y esta es la primera característica del libro. No es tanto un estudio de una más de las fuentes de Ortega como una presentación de los puntos más relevantes de su filosofía desde la asimilación y confrontación del pensador madrileño con Hegel, teniendo en cuenta los diversos niveles en que actúa «el empleo orteguiano del pensamiento de Hegel» *(infra).* Esta perspectiva, como agudamente señala la doctora Mollo en el Epílogo, permite sobrevolar las diversas periodizaciones que hemos solido hacer de la filosofía de Ortega.

La relación de este con Hegel pasa por tres periodos fundamentales, el de juventud (hasta *Meditaciones del Quijote,* Ortega en torno a los treinta); en los años veinte (Ortega en sus cuarenta); y, luego, la confrontación explícita en los tres artículos famosos sobre el pensador alemán (en torno a 1930), uno de los cuales, el de Hegel y América, muy relacionado a su vez, con el del centenario (de 1931), se prolongará en la larga dedicación con que en adelante Ortega estudió el tema de Europa. El libro también se ajusta en gran medida a esa estructura, aunque el peso de las diversas partes no es el mismo, pues la última, que está ocupada por el capítulo IV es la más amplia. Además, a los años juveniles de Ortega se dedican dos capítulos, porque el primero abarca hasta el libro inaugural de Ortega, *Meditaciones del Quijote,* al que está dedicado el capítulo segundo. El tercero se centra en los años posteriores al primer libro de Ortega. Así, tenemos que la obra tiene tres partes, la primera sobre los años juveniles, la segunda, con dos capítulos, estaría dedicada a la primera navegación, ya superado el idealismo de la primera etapa, y la tercera se ocupa de la segunda navegación, título, las dos últimas palabras, del primer apartado del capítulo IV.

Con esta estructura el libro da una visión de Ortega ajustada a la presentación de su filosofía pero sin optar por una visión evolutiva de su pensamiento, sino más bien como un desarrollo orgánico una vez que ha alcanzado su madurez en las *Meditaciones del Quijote*. Incluso entre el momento en que se escribe ese libro (1914) y la etapa anterior, en que se pasa del idealismo neokantiano al perspectivismo, no se habla de ninguna ruptura en Ortega, con lo que parece sugerirse en el libro que puede ser

más productivo ver las líneas de continuidad en Ortega, que resaltan precisamente desde el diálogo con Hegel. Y es que tal vez en un Ortega visto desde Hegel no se perciba tal cambio, aunque no se pueda ignorar que el rechazo de la modernidad, tomada esta como ejemplo de subjetivismo, no se da en la primera etapa sino a partir de *Meditaciones del Quijote,* o más exactamente, como ahora lo sabemos con toda precisión, a partir de la lectura de las *Ideas* de Husserl, cuyo primer resultado viene expuesto en la conferencia «Sensación, construcción, intuición», de junio de 1913.

A pesar de esto, ya en la primera época hay un texto comentado en el libro, el artículo sobre «Hombres e ideas», que a mí personalmente es de los que más me interesan del joven Ortega, porque parte de su contenido se mantiene a lo largo de su obra, pues en ese texto aparece una frase tomada de Hegel que perdurará a lo largo de su vida o, como dice la profesora Cantillo, que Ortega «reiterará en los escritos decisivos de madurez» *(infra),* el *carácter sistemático de la filosofía,* porque la verdad solo puede existir en la forma del sistema. No es necesario negar la influencia neokantiana en esa voluntad de sistema, que siempre mantendrá Ortega, y que es decisiva al ir directamente contra la atomización, afirmando la unidad de la cultura, pero lo cierto es que Ortega se remite a Hegel. En ese texto hay, más allá de eso, un reconocimiento a la aportación de Hegel y el neokantismo a la definición de lo humano. Recuerda la autora que para Ortega, todas las luchas de la historia serían luchas por la definición de lo humano. Al final vuelve a salir la definición del humano en un tema muy orteguiano, la diferencia respecto al animal, y que Ortega recupera en lo que la profesora Cantillo califica como «el carácter de verdad de la idea hegeliana de espíritu» *(infra)*. A la vez Ortega se remite al valor educativo de la filosofía de la historia de Hegel por enseñarnos en los actos más ínfimos «el fondo general de lo humano» *(infra)*.

El capítulo segundo está dedicado a las *Meditaciones del Quijote,* «una de sus obras más bellas e importantes» *(infra)*. Estoy tan de acuerdo con la afirmación, que, junto con *¿Qué es filosofía?,* son mis textos filosóficos preferidos de Ortega. Este en particular tiene páginas que deberían ser conocidas —así lo he escrito— por todo estudiante de filosofía, al menos, en lengua espa-

ñola, por el lenguaje y los contenidos filosóficos. La profesora Cantillo sitúa *Meditaciones* entre Platón y Hegel, y en él confluyen «muchos de los temas y de los motivos que campean en el centro del recorrido intelectual de Ortega» *(infra),* aunque yo añadiría, con cierta reserva, que hay que ser prudente en la interpretación porque el momento al que pertenece un texto puede cambiar el sentido de sus términos, por ejemplo, la frase «salvar los fenómenos» es distinta en *Meditaciones,* con un horizonte intertextual fenomenológico, de un año antes, en que aún estaba en un horizonte neokantiano.

A la búsqueda de huellas hegelianas, hay que confesar que Hegel es el horizonte frente al cual se define Ortega, aunque sea para afirmar la distancia pero, en la función que se da al concepto, se percibe una aplicación de aquella idea de sistema, por la que se debe perseguir la unidad del saber y la cultura. Por eso, en la tarea del concepto ve la profesora Cantillo «la posibilidad de configuración de una razón vital» *(infra).* Aún no ha hablado Ortega de esa razón, pero en la conexión del concepto con la sensibilidad estaría la base de esa razón vital.

Y aquí una vez más aparece Hegel para enseñarnos qué es el comprender, esa descarga de energía que, en una frase, es capaz de hacerse cargo de toda la verdad. La filosofía de Hegel puede ser una ruina, pero de ella renace la filosofía como afán de totalidad. Y aquí lleva la autora la frase de Hegel, tomada de la lógica, en relación con el eros de Platón, que está a medias entre lo finito y lo infinito, dando así a la frase la mediación para poner los presupuestos del nexo entre la metafísica y la política. No se debe olvidar la importancia que Ortega da al estudio de la *Lógica,* que le había ocupado largo tiempo hacía unos años. Mas aquí vuelve a aparecer la oposición entre lo que el concepto significa para Hegel y para Ortega, pues en aquel en el concepto se supera la inmediatez de la vida, mientras que en Ortega el concepto nos debe llevar a la vida.

Aún se tocan tres puntos clave del maravilloso texto orteguiano, la diferencia entre ciencia y erudición, tema que nos recordará la polémica tratada después por Ortega entre Hegel y la escuela histórica de los datos. Por eso ve ahí la profesora Cantillo una aplicación «de lo verdadero como totalidad sistemática» *(infra),*

más allá de toda acumulación de datos, y esto es especialmente necesario para la propia historia de la filosofía.

Aún se tratan, en *Para una crítica de la razón vital. Entre Hegel y Ortega,* dos aspectos básicos de *Meditaciones* que pueden recibir una iluminación nueva mirados desde la lectura orteguiana de Hegel, la relación entre la superficie y la profundidad y la relación del héroe y lo cómico. Respecto al primero, se vuelve a encontrar a Hegel en la teoría del límite, pues el concepto es el que nos señala los límites de las cosas, y justo por eso los conceptos no son las cosas, sino sus límites. Además, esta teoría de la superficie y profundidad le permite a Ortega «enlazar las consideraciones desarrolladas hasta aquí con el tema de la cultura europea» *(infra),* pues se recupera el mediterranismo y germanismo, que ya estuviera presente en Ortega en 1911.

El capítulo III está dedicado a los años posteriores a las *Meditaciones,* desde el *Sistema de la psicología* hasta *El tema de nuestro tiempo,* incluido el importante texto de «Las Atlántidas»: o, si se quiere, hasta 1928, fecha de aparición de los dos primeros textos sobre Hegel, el artículo «La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología» y «Hegel y América», pero en la distribución que se hace en el libro, pertenecerían a la segunda navegación de Ortega —a partir de 1930—, porque en ellos ya estaría perfectamente formulada la teoría de la razón vital e histórica. La segunda navegación, a la que se dedica el capítulo último, tiene así dos referentes, uno, más externo, se refiere al contexto elemental en un libro con este tema, la aparición de los dos artículos sobre Hegel; el otro es más interno y por tanto fundamental para el desarrollo del pensamiento orteguiano, el enriquecimiento de la razón vital como razón histórica.

Pero veamos los puntos fundamentales del capítulo tercero. En esta época Ortega formula con toda contundencia su crítica al idealismo, por tanto «la confrontación con Hegel se torna más directa y concentrada» *(infra).* Pero aquí acude la profesora Cantillo al modo fundamentalmente hegeliano que tiene Ortega de entender la superación de los sistemas filosóficos, una superación conservando lo superado en una nueva forma superior, de manera que lo que es ya crepúsculo se convierte, en esa nueva forma, en alborada. Es por esta fechas, en concreto en las lecciones de

psicología, en cierta medida repetidas en América en 1916, en las que Ortega propone su nueva filosofía en la que hay que dar a las dos partes intervinientes en el conocimiento sus respectivos derechos, pues son como los *dii consentes,* que nacen y mueren conjuntamente. Con la expresión hegeliana de la superación conservadora, que le hace decir que las «nuevas ideas llevan en su vientre a sus madres» *(infra),* Ortega estaría aludiendo a la unidad del proceso histórico de renovación: por eso dice «que el ocaso hegeliano y la mañana orteguiana revelan la misma exigencia de comprensión de la unidad del proceso espiritual y de su íntimo y diferenciado desarrollo» *(infra),* aunque tampoco hay que olvidar el distanciamiento con respecto a Hegel. Lo que le interesa a Ortega es tomar aquello de Hegel que sigue siendo vivo, ateniéndose a la obra de Croce qué es lo vivo en Hegel. Ortega, en esos mismos años, hará lo mismo con Kant.

Hemos hablado de metáfora. La profesora Cantillo, experta en el estudio de las metáforas en la filosofía (ver «Epílogo», en el que la doctora María Lida Mollo presenta un brillante recorrido por el libro desde el aspecto metaforológico), no podía dejar pasar la ocasión de profundizar en este aspecto orteguiano y aquí resume ella sus grandes conocimientos sobre el pensamiento metafórico, señalando que gracias a la transversalidad del significado, que permite instituir nuevas relaciones, la metáfora se convierte en un instrumento imprescindible para la filosofía. La atención a la metáfora en sus propiedades y en la medida en que condensa los nexos entre pensamiento y expresión, es uno de los rasgos de la plena pertenencia de Ortega al siglo xx, en el que la atención al lenguaje es una de sus «direcciones más productivas del pensamiento» *(infra).* En la metáfora se hacen patentes los dos niveles de la realidad, el ejecutivo y el virtual. La realidad ejecutiva entra en una especie de estado fundente que le permite recibir una nueva forma y así crear un nuevo mundo. Por eso la metáfora es un medio de conocimiento, y a ella confía Ortega la explicación de las grandes épocas de pensamiento.

Así, en este capítulo, sin apenas acudir a Hegel, tenemos una muy buena visión de algunos de los decursos del pensamiento de Ortega.

El capítulo termina con una amplia consideración de la relación entre la vida y la cultura en esta época, que dará paso a la época siguiente. El apartado se centra en el libro de Ortega *El tema de nuestro tiempo,* cuyo lema es que la cultura debe servir a la vida, y eso solo es posible si la razón pura cede su dominio y «deja fluir libremente en sus venas endurecidas la fuerza de la vida» *(infra)*. El yo no es puro e idéntico ni es algo que impone una deformación a lo que recibe, sino solo una perspectiva entre otras muchas. La profesora Cantillo introduce aquí un tema que ya salió, que cada perspectiva es una manifestación del fondo común de lo humano, de manera que la diversidad radical de la verdad no pone en cuestión la filosofía como búsqueda de la verdad, así como tampoco la unidad y legitimidad de aquel fondo común de lo humano. Aquí habría que dejar pendiente la cuestión de si, en ese caso, es posible la diversidad *radical* de la verdad o si, más bien, las verdades son variaciones topológicas de ese fondo común de lo humano.

La autora une este punto con el importante texto orteguiano de «Las Atlántidas», en el que el filósofo madrileño perfila por primera vez el concepto de sentido histórico, gracias al cual se nos va a abrir la pupila para la diversidad histórica descubierta por la antropología cultural y la arqueología, que nos amplían inmensamente el horizonte de la experiencia. Y aquí termina dando el paso a la razón histórica, porque «La vida, en la multiplicidad de sus manifestaciones y producciones, está situada en el tiempo» *(infra),* y justo por eso es histórica. Ahora bien, Ortega aún no había empleado esa definición, por más que tiene ya todos los elementos para hacerlo. Y aquí vuelve la autora a remitirse a Hegel, porque, al asumir la historia con la vida, estamos en Hegel sin Hegel.

Con esto llegamos al último capítulo, el más largo con mucho de todos, pues ocupa más del cuarenta por ciento del libro. Es normal porque aquí debe comentar la profesora Cantillo los tres extraordinarios artículos sobre Hegel, publicados los dos primeros en 1928, señalados más arriba, y el tercero, «En el centenario de Hegel», en 1932, aunque procediera de una conferencia del año 1931 en la Residencia de Señoritas, la que actualmente es la sede de la Fundación Ortega.

Empieza con el tema de la segunda navegación misma, que se remite a un asunto tan complicado como es la necesidad de investigar la vida en su pluralidad, y aquí lo importante es haber desechado una «perspectiva de marca antropológica» *(infra),* que estaría centrada en una noción de hombre abstracto y genérico. Esto se ilustra con dos citas sobre el cambio de sentido de hombre, de algo sustancial a puro acontecer. No se sigue profundizando en ese tema, en el sentido de la segunda navegación. Tampoco se menciona la posición de *¿Qué es filosofía?* en relación con la fenomenología y con Heidegger, que a todas luces parece ser el que define el emprendimiento de la segunda navegación, como el momento en que ya ha llegado la hora de escribir en libros y no en artículos. La verdad es que Heidegger ha elevado a filosofía primera lo que Ortega acababa de escribir en el artículo sobre Hegel pero no como filosofía primera sino como una historiología.

En el análisis de *¿Qué es filosofía?,* la exigencia de la autonomía, que es la característica de la filosofía, y que en otros términos es la exigencia husserliana de la epojé, a la que en este texto alude Ortega explícitamente mediante el uso de la palabra castellana para la *Enthaltung* alemana, como desasimiento de las creencias, la profesora Cantillo la remite «a la referencia que Ortega hace a Hegel» *(infra),* más en concreto, a haber comprendido el carácter irreal de la abstracción y así haber intentado «fundamentar una lógica en la que lo universal de la ciencia diera cuenta por sí mismo también de lo particular de los individuos y de la realidad», aunque en ese punto haya que ir más allá de Hegel, porque el universal concreto no es suficiente, cuestión que se estudiará en su momento. Personalmente tengo alguna reserva de que en este punto, el de la ciencia sin presupuestos, la perspectiva desde Hegel sea productiva.

Pero lo que le interesa a la profesora Cantillo es estudiar la relación de la vida y la historicidad desde el sentido mismo de lo que representa *¿Qué es filosofía?,* a saber, el análisis de la estructura metafísica de la vida humana, partiendo de la centralidad de la categoría de posibilidad. Esto es lo que lleva a la historicidad de la vida. Las raíces están ya en *El tema de nuestro tiempo* con la teoría del perspectivismo, ampliado después a la diversidad de los mundos históricos culturales. Esta variación, el hombre que cam-

bia: «el hombre es el que cambia» *(OC,* VIII, 241), este es el *a priori* de la historia, tal como dice Ortega en la primera lección (ibíd.). La profesora Cantillo dice que es la vida, aunque aquí, en la primera lección, Ortega dice el hombre. Aun no ha explicado que el hombre es antes que nada la vida humana de cada uno. Y a estudiar esa razón histórica es a lo que está dedicada fundamentalmente la segunda navegación de Ortega.

A partir de aquí se dedica el libro a comentar los tres magníficos textos sobre Hegel, una vez clarificado el por qué Ortega elige a Hegel, y no a Dilthey o a Vico, para empezar con la biblioteca de historiología, teniendo en cuenta que ambos le están muy cercanos. El apartado 4 está dedicado a la contribución de Hegel a la historiología desde el debate que mantuvo con los historiadores de hechos o los filólogos. Hay que recordar la llamada que hace Ortega a la ciencia contra la erudición. El artículo sobre la historiología es para mí uno de los textos clave de la evolución de Ortega, sobre todo porque en él exige una teoría de la vida humana como requisito *a priori* de la historia como ciencia; al terminar ese artículo es cuando sabe que Heidegger ha convertido esa misma teoría de la vida humana en la filosofía primera. De hecho, la frase que cita la profesora Cantillo de que la teoría de la historia debe ser la «ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida» *(infra),* no está en el artículo sobre Hegel, sino en *Historia como sistema,* una vez expuesta la teoría de la vida como realidad radical, que es posterior a este artículo sobre Hegel. Por eso hay que ver el texto sobre Hegel como la culminación de la etapa de la primera navegación que concluye con *¿Qué es filosofía?* Ahí, en ese punto, es donde empieza realmente la nueva etapa de Ortega. Por supuesto, frente a Hegel, Ortega siempre reconocerá que el *a priori* de la historia es la vida y no el concepto, por tanto, la esencial historicidad de cada acción humana, que siempre es acción individual, mientras que la realidad de la historia en su concreción e individualidad viene negada por Hegel.

El apartado 5 está dedicado al artículo «Hegel y América», de unos meses después que el dedicado a la historiología. Y si este es un reconocimiento a Hegel por su contribución a la teoría de la historia, el otro es más bien un estudio de los problemas que Hegel tiene para entender la posición de América desde su con-

cepción del cumplimiento de la historia en el momento al que ha llegado Europa, en concreto su Alemania. Hegel no permite pensar entonces el futuro, mientras que toda la filosofía de la razón histórica de Ortega es un canto a la apertura de la vida humana al futuro. Pero, aun consciente de la estridencia: «Nada resulta tan estridente [...] como el "optimismo sin reticencia" de Hegel» *(infra),* incluso en este craso error de no poder pensar a América es capaz Ortega de descubrir en Hegel una verdad: un «buen pedazo de verdad palpitante» *(infra),* a saber, en el hecho de que Hegel sitúe a América en la prehistoria. El mismo Ortega utilizará esa especie de marco para comprender el carácter de los pueblos nuevos, jóvenes porque todavía están sin hacer.

El tema es muy interesante porque ese texto es de 1928 y por entonces empieza Ortega lo que será uno de los motivos fundamentales de su segunda navegación, sus profundas reflexiones sobre Europa, que ya no abandonará hasta el fin de su vida.

Por fin, el apartado 6 está dedicado al tercer tema de la confrontación de Ortega con Hegel de cara a clarificar la relación de la vida y el espíritu, centrándose principalmente en el texto de la conferencia con ocasión del centenario de Hegel en 1931 para ver «los motivos de convergencia y de divergencia» con él *(infra)*. El apartado se articula a partir de la presentación de la verdad y los errores de Hegel. La verdad, expuesta en dos aspectos, está en la definición del espíritu, partiendo de que la idea de espíritu en el joven Hegel era la vida, cuya naturaleza, a diferencia de los animales, es el hacerse objeto de sí mismo, el entrar en sí mismo. Un motivo, aunque no lo menciona la profesora Cantillo, que justo por esos años será otra de las preocupaciones fundamentales de Ortega, la diferencia de la vida humana con la vida animal, tema con el que llegará hasta la conferencia del Congreso de Darmstadt en 1951, sobre «El hombre tras la técnica». El segundo aspecto de la verdad está en relación con la idea hegeliana de la totalidad de la vida considerada del lado «de su proceso de objetivación en las formas y en las instituciones del mundo humano» *(infra),* es decir, en el espíritu objetivo, que referido a las formas de vida constituye el *Volkgeist,* uno de los conceptos más vivos para la descripción histórica. Además, Hegel da a ese *Volkgeist* una dimensión geográfica, con lo que el espíritu aparece en un espacio natural.

Nada de esto oculta, sin embargo, el enorme error de Hegel, que procede de la lógica de su pensamiento, pues si los pueblos son las formas que el espíritu tiene de llegar a la existencia, la relación de esas formas con la geografía es extrínseca, el máximo es que hay una adecuación, pero no una influencia, porque Hegel es incapaz de aceptar la productividad histórica del hombre inserto en la naturaleza. El espíritu hegeliano está separado de la fuerza emergente de la vida y por tanto «de los caracteres de dinamismo y movilidad que la caracterizan como obrar concreto de los individuos en el tiempo» *(infra)*. Pero también, por eso mismo, está separado del riesgo en que siempre está. El futuro no está asegurado, ni individual ni colectivamente. Por eso Ortega se mueve en las metáforas marítimas, y la imagen del mar designa la distancia que separa al espíritu hegeliano de la vida de Ortega. Y a pesar de todo, aún se dan en Hegel imágenes de esa movilidad arriesgada, como cuando dice que no se puede aprender a nadar sin arriesgarse en el agua. Pero lo mismo pasa con la historia de la filosofía, no somos espectadores de la misma a la que vemos desde fuera, solo hacemos filosofía arriesgándonos en el proceloso mar de la olas de la filosofía, hay que echarse dentro de la filosofía totalmente, a riesgo, por supuesto, de naufragar.

La metáfora del mar es también muy sugestiva para comprender la apertura del espíritu. No en balde son los pueblos de costa, los pueblos con el horizonte abierto, los que más han hecho avanzar a la historia, porque ahí se muestra la «dialéctica entre lo determinado de la tierra y lo ilimitado del mar» *(infra)*. El mar es una buena metáfora de la vida humana porque obliga a abandonar toda certeza y a crear «instrumentos aptos para medirse con las aguas» *(infra)*. Pero termina la profesora Cantillo anotando la broma con que Ortega corrige la consideración que del mar hace Hegel, pues, de acuerdo a este, es necesario navegar pero no vivir, mientras, para Ortega, es ante todo necesario vivir.

Termina el libro con un resumen en el que se propone a Ortega como promotor de una tercera vía del pensamiento, y con un recuerdo a la «insoslayable» confrontación con el clásico Hegel, del que, como se ha visto, toma Ortega importantes aspectos, y al que en todo caso tiene en el horizonte de su reflexión. Con ello se ve que este libro es una magnífica presentación de Ortega

desde la amplia balconada de su contacto con Hegel. Es una investigación que enriquece la literatura sobre Ortega y también sobre Hegel, y supone una gran suerte poder disponer en español de esta publicación italiana. El Epílogo, escrito para esta edición por la doctora Mollo, la enriquece especialmente por el triple motivo de ser las metáforas elemento sustantivo del estilo de Ortega; por la importancia que tienen también en Hegel, justo en los temas en que inciden los comentarios de Ortega; y, tercero, por ser la autora del libro una experta en la cuestión de las metáforas en la filosofía. Todo esto hace de este libro una muy importante aportación a la filosofía que debemos agradecer profundamente los profesionales de ella, primero a la profesora Clementina Cantillo; luego, a la doctora María Lida Mollo, por la traducción y el Epílogo y, por supuesto, a Editorial Biblioteca Nueva, que una vez más pone a nuestra disposición una investigación, en este caso excelente, sobre la filosofía orteguiana.

JAVIER SAN MARTÍN

Capítulo I

1. Para una breve introducción

En el panorama de los estudios dedicados a Ortega y Gasset no son muchas las contribuciones centradas en la recepción del pensamiento de Hegel. El hecho no sorprende si tan solo se considera el neto rechazo del idealismo que expresó Ortega y los duros juicios que pronunció acerca de la filosofía hegeliana, la cual ha quedado definida como un sistema «cerrado», «sin mañana», en el que conviven una dimensión de «ingenuidad» y otra de «crueldad imperial», en virtud de las cuales la optimista así como ingenua fe en el progreso halla su alimento en el trabajo duro e invisible de enteras generaciones de hombres. A la luz de tales supuestos, el pensamiento hegeliano se le antoja a Ortega —tal como resulta de «Hegel y América»— «un pensamiento de faraón que mira el hormiguero de trabajadores afanados en construir su pirámide»[1]. Si es cierto que en estas primeras palabras es

[1] Cfr. J. Ortega y Gasset, «Hegel y América», en *Obras completas,* Madrid, Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos, Taurus, 2004, II, págs. 667-670 (Las *Obras,* publicadas en diez volúmenes entre el año 2004 y el año 2010, serán indicadas de ahora en adelante con la sigla *OC,* seguida por el número del volumen y de las páginas). La imagen del hormiguero

posible reconocer los argumentos de la crítica más tradicional a Hegel —el cierre logicista de la historia y el predominio del presente— también es cierto que las mismas palabras orteguianas abren una ulterior perspectiva de lectura con un espacio provechoso para la investigación que aquí nos proponemos desarrollar. «Hegel —según prosigue Ortega— era un emperador del pensamiento»[2], y adviértase que la expresión debe entenderse en un doble sentido. Por un lado, dicha expresión confirma la idea de que el filósofo alemán sería una figura de intelectual con «una psicología de hombre de Estado», que lo condujo a dominar *«políticamente* el Estado prusiano [...] desde su cátedra universitaria»[3].

---

de trabajadores en la historia figura también en íd., *Azorín o primores de lo vulgar,* en *OC,* II, págs. 316-317. Una de las *Notas de trabajo* sobre Hegel contenida en la sección «Filosofía de la historia» (que recopila los apuntes de trabajo de Ortega acerca de la *Philosophie der Weltgeschichte* de Hegel, que había leído en la edición Lasson, 1920, de las *Sämtliche Werke)* reza así: «El mayor defecto de la filosofía de la historia de Hegel —como de toda su filosofía— es que en ella no queda lugar para el futuro. Todas las determinaciones están calculadas en vista del presente como el término de la evolución. Esta es la dimensión de ingenuidad del hegelismo: es lo que le hace ser un sistema cerrado —y por lo mismo sin evolución, sin porvenir» (cfr. J. Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo,* ed. de D. Hernández Sánchez, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, Abada Editores, 2007, pág. 105, nota 108). Las *Notas de trabajo* de la recién citada sección se remontan a los años veinte, cuando apareció la edición Lasson *(Sämtliche Werke,* 1920) de la *Philosophie der Weltgeschichte*. Se trata de años importantes, los mismos en los que Ortega estaba madurando ideas que luego habría expresado en los ensayos acerca del filósofo entre el año 1928 y 1931.

[2] J. Ortega y Gasset, «Hegel y América», pág. 667. Según Domingo Hernández Sánchez, probablemente Ortega está refiriéndose aquí a las palabras del texto de Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und anderen Abhandlungen zur Geschichte der deutschen Idealismus* (en W. Dilthey, *Gesammelte Schriften,* IV, Leipzig-Berlín, Teubner, 1925[2]), presente en su biblioteca personal (cfr. la bibliografía de D. Hernández Sánchez, en J. Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo,* págs. 22-23 y D. Hernández Sánchez, *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset,* Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, pág. 315, nota 142). La expresión diltheyana, contenida en el fragmento póstumo *Das System* (pág. 217), es la siguiente: «Él podía sentirse como el emperador que lleva a cabo la ferviente época revolucionaria de nuestra filosofía a partir de Kant».

[3] J. Ortega y Gasset, «Hegel y América», pág. 667.

Pero, por otro lado, la índole «imperial» que Ortega le reconoce al pensamiento de Hegel se refiere a la estatura, la profundidad y la importancia crucial de su especulación, pues esta última ha constituido un referente para la reflexión sucesiva, además de contener, según Ortega, elementos y motivos críticos fecundos para el intelectual contemporáneo. A la luz de estos últimos elementos y motivos va madurando y definiéndose el interés de Ortega por la filosofía de Hegel, un interés que nace con el intenso y apasionado estudio juvenil de los textos hegelianos y que dura hasta los años de la madurez, penetrando, bajo muchos aspectos, en la configuración misma de su pensamiento. Es precisamente aquí donde el intérprete halla las razones que lo impulsan a estudiar el recorrido de esta recepción, y ello con la convicción de que la confrontación con Hegel proporciona una contribución de suma relevancia para la aclaración de algunos núcleos conceptuales centrales del pensamiento de Ortega, de la teoría de la historia (con la que es evidente que está relacionada la cuestión del papel que juegan Europa y América, en el nexo pasado-presente-futuro) al tema del paisaje y de la «geografía» del espíritu, de la dialéctica a la relación del espíritu con la dimensión de la vida.

Sin ninguna intención de negar la movilidad del articulado recorrido intelectual de Ortega, es posible observar que, bajo aspectos de suma relevancia, algunos de los principales rasgos de la relación con Hegel son claramente identificables ya en los años juveniles[4]. Pues ya desde los años 1905-1906, en el manuscrito «El problema del conocimiento», a la hora de plantear la cuestión central de la conjugación de *a priori* e historicidad, Ortega subraya la importancia de la «corriente sana y fecunda» de la teoría de la historia que desde Herder llega hasta Hegel[5]. Aproximadamente dos años más tarde, en otro texto manuscrito titulado

---

[4] Por lo que concierne a la periodización de las diversas fases relativas a la confrontación de Ortega con el pensamiento hegeliano, véanse las observaciones de D. Hernández Sánchez, «Introducción» a J. Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo,* págs. 11-12.

[5] J. Ortega y Gasset, «El problema del conocimiento» (El título del manuscrito autógrafo conservado en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset ha sido atribuido por los editores), ahora en *OC,* VII, pág. 66.

«Anotaciones para una lógica de la realidad», la necesidad de distinguir entre opinión y ciencia respecto del devenir del pensamiento lo impulsa a remitir explícitamente a Hegel, concluyendo que la historia de la filosofía, en tanto que «historia de los problemas filosóficos», puede fundarse plenamente solo a la luz del lazo entre «punto de vista histórico» y «sistemático», que interactúan mutuamente como en el nexo relacional que caracteriza a los «miembros de un sistema»[6]. En el mismo año 1907, en una carta al padre, Ortega observa, además, que para escribir libros «meditados y pulidos» es necesario, al mismo tiempo, actualizarse sobre los temas que son objeto del debate filosófico contemporáneo y releer a los clásicos. Con este fin le aconseja al padre leer a Platón, a Kant, y, en especial, la *Estética* de Hegel y su *Filosofía de la historia,* definida como el libro que más que ningún otro vale la pena leer. Como un útil punto de partida para la comprensión del pensamiento de Hegel, señala el volumen, recientemente publicado, del «notabilísimo italiano Benedetto Croce: *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*»[7]. El texto crociano, actualmente conservado con el resto de la biblioteca personal de Ortega en la Fundación Ortega y Gasset de Madrid, no casualmente —lo veremos más adelante— está subrayado en la parte concerniente a la célebre y debatida afirmación de que la conciencia moderna se halla ante la filosofía hegeliana «en la condición del poeta romano ante su mujer: *nec tecum vivere possum, nec sine te*»[8].

---

[6] J. Ortega y Gasset, «Anotaciones para una lógica de la realidad» (manuscrito autógrafo conservado en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset), ahora en *OC,* VII, págs. 113-114.

[7] Cfr. J. Ortega y Gasset, *Cartas de un joven español (1891-1908),* ed. de S. Ortega, Madrid, El Arquero, 1991, págs. 279-280. Ortega incluye a Croce en el grupo de los «grandes pensadores» del siglo xx (cfr. íd., *¿Una exposición de Zuloaga?,* en *OC,* I, pág. 342). Cfr. también B. Croce, *Gli studi sull'amore di Ortega y Gasset (1943),* en *Nuove pagine sparse,* Bari, Laterza, 1966, pág. 215. Acerca de la relación de Ortega con Croce, cfr. G. Cacciatore, «Ortega e Zambrano su Croce», en íd., *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche,* Bolonia, il Mulino, 2013, págs. 125-157.

[8] B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel,* en íd., *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di Storia della filosofia,* ed. de A. Savorelli, con un comentario de C. Cesa, Nápoles, Bibliopolis, 2006, pág. 144.

2. Pasado y presente

Como hemos anticipado, ya a partir del año 1905 Ortega plantea explícitamente el que habría de ser un tema fundamental tanto de su concepción de la historia como de su lectura de Hegel, es decir, el nexo constitutivo entre pasado y presente como condición imprescindible para la comprensión del propio tiempo y la apertura a la dimensión proyectiva futura. En segundo lugar, la referencia a las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*—que representa el texto principal (pero no el único) en torno al que se ha concentrado la reflexión acerca de Hegel— da la pauta de que ya en los años juveniles, por cierto todavía marcados por la influencia neokantiana, se habían delineado los objetivos teóricos que luego habrían sido explicitados y aclarados en los ensayos dedicados a Hegel. Finalmente, la referencia al escrito de Croce y el subrayado antes mencionado contribuyen a evidenciar el carácter global que connota la confrontación de Ortega con Hegel, la cual está marcada por una ambivalencia de fondo que persiste en los distintos momentos en los que dicha confrontación se ha articulado. Si, por un lado, el motivo más general de la crítica de la primacía moderna de la esfera lógico-racional y el más específico de la crítica del cierre idealista jalonan de manera central y constante el pensamiento de Ortega, por otro, sin salir de su pensamiento, es posible hallar numerosos lugares teóricos en los que se patentiza, a veces más claramente que otras, la deuda con el filósofo alemán. Dicha ambivalencia halla su razón de ser en el significado que Ortega otorga a la operación intelectual de la «recepción», pues esta última no se limita a una mera exposición o glosa del pensamiento del pasado, sino que se propone entablar un auténtico diálogo filosófico con el mismo[9]. En este sentido, según ha sido observado, «Ortega nunca *expone* a Hegel,

---

[9] Véanse, al respecto, las observaciones en J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947, publicado póstumo por primera vez en 1958). Ahora, revisado en muchos puntos, en *OC,* IX, págs. 1066-1067. Para una aclaración acerca de la estructura del texto, remitimos a las «Notas a la edición» del mismo volumen (págs. 1487-1490 y 1512).

sino que toma de él aquello que le es útil, aquello que le sirve para completar o continuar sus propias teorías»[10] y su propia manera de interpelar a la tradición filosófica. Sus análisis, entonces, no solo no se agotan en una descripción o comentario de los textos hegelianos, sino que siempre arrancan y se orientan a partir del cuestionamiento teórico acerca de los motivos que, en un cierto periodo y en relación con un cierto tema específico, lo han impulsado a emplear algunas obras o algunos núcleos centrales del pensamiento de Hegel. Y si es posible afirmar, con una reflexión de carácter más amplio y necesariamente genérico, que toda lectura del pensamiento del pasado que surja de una precisa instancia hermenéutica no siempre se sirve de él de manera unívoca o rigurosamente «ortodoxa», sino que, por el contrario, aun respetando el texto, da vida a la inevitable «deformación» de sus contenidos, la cual depende de la peculiar perspectiva de la individualidad que históricamente la ejerce, en el caso de Ortega esta actitud es un elemento explícitamente reconocido y planteado, y no solamente en relación con Hegel.

En los años en los que el interés por las dinámicas de la vida había madurado hasta alcanzar la definición de una razón vital e histórica, Ortega, ante la petición, en el año 1932, de contribuir a las celebraciones del centenario de la muerte de Goethe, escribe el artículo «Pidiendo un Goethe desde dentro. Carta a un alemán». En él expresa sus propias profundas perplejidades acerca de ese tipo de ocasiones y aclara el significado que atribuye al concepto de «clásico». Ya en algunos artículos juveniles, precisa-

---

[10] D. Hernández Sánchez, *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset,* pág. 12. Cfr. también íd., «Introducción» a J. Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo,* pág. 11. Acerca de la lectura orteguiana del pensamiento de Hegel cfr. también F.-J. Insausti Ugarriza, *Miguel de Unamunos und José Ortega y Gassets Philosophie im Zusammenhang mit ihrer Hegel-Rezeption,* San Sebastián, Zorroaga, 1993; R. Flórez, *Al habla con Hegel y tres lecturas españolas,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1995. Por lo que concierne a los aspectos relativos al pensamiento latinoamericano, cfr. E. Albizu, «Ortega, Hegel y el pensamiento latinoamericano actual», en *Sur,* 353, 1983, págs. 5-15. Las ulteriores indicaciones bibliográficas respecto de la interpretación orteguiana de Hegel serán dadas en el curso del trabajo, en relación con los aspectos que trataremos una vez tras otra.

mente cuando advertía la necesidad de definir dicho concepto, había afirmado que —más allá y antes que en los ámbitos más determinados de la literatura y de las artes— había que buscarlo en el camino mismo del pensamiento, es decir, «por el severo camino [...] de la dialéctica», que ofrece el «suelo firme», en el que se apoya el proceso cultural en general, en tanto que «elaboración y henchimiento progresivo de lo específicamente humano»[11]. Ahora bien, coherentemente con su personal proyecto de reforma de la razón a partir de la vida en tanto que vida histórica, Ortega reanuda la imagen juvenil del «suelo» observando que los clásicos constituyen la «tierra firme» sobre la cual se puede pisar fuerte en el presente con la conciencia de la tradición de la que se proviene y, con ello, del ineludible proyectarse hacia la dimensión del futuro. Si —tal como reza la célebre frase del *Faust* citada en el texto— *«Am Anfang war die Tat»,* entonces la vida no puede entenderse como algo estático, fijo, dado de una vez por todas, sino que debe calificarse como esencial dinamismo, como un hacerse *desde sí* misma *hacia* sí misma en la delineación de su propio mañana. Para que sea efectivamente tal, el actuar, y con él el vivir, no puede limitarse a la mera sucesión de los actos sino que puede adquirir sentido y efectiva realización solo a la luz del proyecto general del que se deriva y del que es expresión. La vida —tal como afirmó Simmel, que Ortega, en otros lugares, cita explícitamente a este propósito[12]— es conjuntamente «más que vida», y, por ello, es siempre acción infatigable, determinación consciente de un fin y esfuerzo activo para su cumplimiento. Ante los inciertos confines del horizonte en los que se sitúa el futuro hacia el cual se apunta, el pasado, con la riqueza de sus propios valores y de sus propias tradiciones, le ofrece al hombre los instrumentos

---

[11] J. Ortega y Gasset, «Sobre los estudios clásicos» y «Teoría del clasicismo» (1907), en *OC,* I, págs. 118 y 121-122. Ya desde estos artículos el tema del clásico está enfocado a partir de la estrecha relación entre vida y cultura.

[12] J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo,* en *OC,* III, pág. 581; íd., «Para una psicología del hombre interesante. Conocimiento del hombre», en *OC,* V, pág. 191. Acerca de la importancia de las posiciones simmelianas para Ortega, véanse N. R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas,* Madrid, Gredos, 1979, págs. 293-315 y las observaciones en J. San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, en especial págs. 68-69.

para afrontar, en el presente, la difícil tarea de construirse a sí mismo, tarea, esta, de la que no cabe evasión. En este sentido —según escribe Ortega llamando a colación un tema crucial de su reflexión, que ya había sido puesto en el centro, como veremos, de las *Meditaciones del Quijote*—, la cultura es «salvación»[13], lo cual equivale a decir que representa el medio por el cual los hombres, aun manteniendo la conciencia de su propia condición precaria y finita, alcanzan la conquista del significado auténtico de su acción.

Recurriendo a la riqueza de la metafórica acuática y de la navegación —que caracteriza significativamente varios momentos de la historia del pensamiento acerca de la idea del devenir histórico y del hacer del hombre dentro de él[14]— Ortega aclara este importante punto. «La vida es en sí misma y siempre un naufragio», constituye un estado de necesidad, de peligro, de inseguridad para los hombres, continuamente expuestos a la fragilidad de su propia condición. Sin embargo, como el náufrago en el agua agita los brazos con desesperación para mantenerse a flote, así mismo la cultura representa aquel «movimiento natatorio» que hace posible el proceso de edificación del mundo humano e histórico, permitiéndole al hombre levantarse «sobre su propio abismo». Pero cuando, tal como ha sucedido en Europa después de «diez siglos de continuidad cultural», esta última se convierte en la falsa certeza de haber alcanzado conquistas inmutables y definitivas, en ese momento el hombre «pierde la emoción del naufragio y su cultura se va cargando de obra parasitaria y linfática», por la que se vuelve ajena a sí misma. Es preciso, entonces, que vuelva al agua, que vuelva a agitar los brazos para salvarse y, al margen de metáforas, para reencontrar la sustancia de su propia vida[15].

---

[13] J. Ortega y Gasset, «Pidiendo un Goethe desde dentro. Carta a un alemán», en *OC,* V, pág. 121.

[14] Sobre este aspecto, cfr. A. Demandt, *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken,* Múnich, Beck, 1978 y *Begriffe, Metaphern und Imaginationen in Philosophie und Wissenschaftsgeschichte,* hrsg. von L. Dannenberg, C. Spoerhase und D. Werle, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009.

[15] Cfr. J. Ortega y Gasset, «Pidiendo un Goethe desde dentro. Carta a un alemán», págs. 120-123. Sobre el carácter «trágico» de la cultura recuérdese el

Por ello —retomando el discurso acerca de la dramática crisis europea de aquellos años, que en un decenio habría de caer en la tragedia de la Segunda guerra mundial— cada vez que se pierde la esencial referencia a los clásicos del pensamiento, nos sentimos «desheredados», «indigentes», y un vacío cultural se apodera de nosotros volviéndonos ciegos en el acto de dar preeminencia a un presente totalmente concentrado en la contingencia de los intereses particulares de cada uno. Pero si es cierto que no hay que cortar el saludable vínculo con la tradición, no parece ser suficiente, para mantenerla viva, hacer de ella el simple objeto de una celebración ocasional, ejerciendo ante ella una memoria tan solo superficial. Pues ese mismo nexo entre pasado, presente y futuro que actúa en la vida en tanto que vida histórica, haciéndola efectivamente tal, debe actuar también en la relación con el pensamiento del pasado, renovando su fuerza propulsora y, por ello mismo, vital. Con una semejante idea de vida, se torna posible lograr la aclaración del significado auténtico del concepto de clásico, evidenciando su función y liberándolo del doble riesgo al que se halla expuesto. Se trata, en primer lugar, de evitar leer al clásico como algo muerto, irremediablemente distante, sobre el que es posible «seguir escribiendo libros indefinidamente», sin ni siquiera rozar la profundidad fecunda que habita en él. La consecuencia de semejante actitud es que, ante «la luz cruda, exigente, inexorable» de las urgencias vitales del presente, «la figura del clásico se descompone en meras frases» e inútiles preciosismos intelectuales: un riesgo que Ortega señala precisamente a propósito de los centenarios de dos «gigantes» del pensamiento como San Agustín y Hegel[16]. Por otra parte, según el propio Ortega aclara en el importante escrito *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva,* igualmente equivocada se revela

---

estudio de E. Cassirer, «La "tragedia de la cultura"», en *Las ciencias de la cultura,* trad. de W. Roces, México, FCE, 2005², págs. 143-176, donde se confronta con las posiciones de Simmel al respecto.

[16] Cfr. J. Ortega y Gasset, «Pidiendo un Goethe desde dentro. Carta a un alemán», págs. 121-122. La ocasión del centenario de la muerte constituirá el aliciente del ensayo «En el centenario de Hegel», en el que nos detendremos más adelante.

toda forma de actualización que simplemente pretenda reconducir el pasado al presente, sin comprender las diferencias histórico-culturales que hacen que una operación de ese tipo sea tan imposible como ingenua[17]. El resultado al que está destinada no puede sino ser un fracaso puesto que todo intento de restauración está expuesto fatalmente a la derrota que la vida presente impone a una consideración del hecho humano e histórico que esté desvinculada de la concreta «circunstancia» de la que él mismo ha surgido y en la que radica[18]. Toda recepción del pasado conlleva —al igual que la cultura misma— un carácter «trágico», un componente irresoluble e intransferible, que reside en la unicidad del «subsuelo» vital-ideal del que el pensamiento, en su carácter determinado, se ha nutrido.

> Resulta, pues ilusorio —según escribe Ortega— el transporte integral de las «ideas». Se transporta sólo el tallo y la flor, y [...] el fruto de aquel año: lo, en aquel momento, inmediatamente útil de ellas. Pero queda en la tierra de origen lo vivaz de la «idea», que es su raíz. Es éste un principio general histórico [...]. Todo transporte de «ideas» es un cortar la planta sobre la raíz [...]. La planta humana se diferencia, por lo pronto, de la planta vegetal en que no se puede trasplantar, sin sustantivas pérdidas. Esta es una limitación terrible, pero es una limitación inexorable, trágica[19].

Más allá de una mirada meramente contempladora, y por eso mismo inviable, y más allá de la intromisión de todo intento inmediatamente asimilador, la relación con los clásicos puede, entonces, según Ortega, tener lugar correcta y provechosamente a condición de que asuma la forma viva del diálogo, es decir, siempre que el pensamiento del pasado sea objeto de la interrogación teórica del presente, respetando la dimensión histórica y la imborrable distancia que ella instituye.

---

[17] A este propósito, en la perspectiva del presente trabajo, cabe recordar la crítica hegeliana a la historia pragmática.

[18] Cfr. J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva,* págs. 1066-1068.

[19] Ibíd., pág. 1067.

3. Actual inactualidad del pensamiento

Para que la sensibilidad histórica alcance un cierto grado de madurez y profundidad hay que estar en condiciones de «mirar a lo lejos lo lejano, sin miopía, sin contaminar el presente con el pretérito»[20]. En una perspectiva semejante, situado ante las preguntas que provienen de la urgencia del hoy, el clásico abandona su silencio y revela lo que de él sigue siendo productivo y vital. En el diálogo que, a través del pensamiento de la tradición, la vida instituye consigo misma —en el que la vida que hoy plantea la pregunta se dirige, haciéndola re-vivir, a la vida que de aquel pensamiento ha sido conjuntamente artífice y producto[21]— la cultura lleva a cabo su propia obra y cumple con la tarea de salvación en tanto que apunta a ese «fondo general de lo humano»[22] en el que reside el sentido mismo de la interrogación filosófica, expresión de una razón que se determina en su vínculo esencial con la vida y con la historia.

Es precisamente este el vínculo que fundamenta el interrogante que a mediados de los años diez Ortega se plantea con respecto a su propia personal reflexión, la cual implica, en un momento tan dramático para la vida de Europa, argumentos como la filosofía, el arte, la pedagogía, aparentemente distantes de la gravedad tumultuosa de los acontecimientos históricos concretos. La pregunta, aunque sentida profundamente, es evidentemente retórica, ya que concierne al sentido mismo de la relación del pensamiento con la

---

[20] J. Ortega y Gasset, «El arte en presente y en pretérito», en *OC,* III, página 915. «El mismo gesto —escribe Ortega partiendo del tema del arte pero extendiendo el discurso a consideraciones más generales acerca de la historia— con que alejamos de nuestro trato actual el pasado hace a este renacer justamente como pasado». Con ello, nuestra vida, en lugar de fluir nada más que en la dimensión del presente, adquiere otra, la del pasado, que amplía nuestro patrimonio «en la idea y en el sentir». Precisamente en esto consiste el llegar a madurez de la «sensibilidad histórica» (ibíd.).

[21] Sobre este aspecto, cfr. J. C. Castelló Meliá, *La hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset,* Granada, Editorial Comares, 2009, en especial págs. 35-43.

[22] J. Ortega y Gasset, «La pedagogía social como programa político», en *OC,* II, pág. 96.

realidad y, con ello, al papel del intelectual en la sociedad y en la historia. A este último le pertenece una «actual inactualidad», en la medida en que sea capaz de efectuar una toma de distancia de la inmediatez de lo real para poder ejercer efectivamente ante ella la fuerza de un pensamiento crítico-transformador que pueda ir más allá de la misma. Ortega lo dirá claramente, respondiendo en el año 1916 —en pleno conflicto mundial— a las preocupaciones de un lector que le preguntaba en qué medida la actitud explicitada en su revista *El Espectador* podía ser productiva:

> Vuelva a la tranquilidad este lejano amigo que me escribe [...]: la vida española nos obliga, queramos o no, a la acción política. El inmediato porvenir, tiempo de sociales hervores, nos forzará a ella con mayor violencia. *Precisamente por eso yo necesito acotar una parte de mí mismo para la contemplación*

es decir, para el cultivo y el trabajo del pensamiento, que la política, reducida a un nivel meramente utilitarista, ha olvidado y del que debe reapropiarse. Ante la articulación real de la vida con sus intereses, necesidades, convenciones, la «contemplación» se torna urgente. *El Espectador* —según prosigue Ortega— está guiado por una doble finalidad: la primera consiste en la dimensión de la «pura visión»; la segunda es aquella en virtud de la cual especula sí, pero mira algo muy definido, o sea, «la vida según fluye ante él». Esta última muestra el rostro trágico de la guerra, de la que es preciso captar las razones profundas que la han generado. «La guerra ha sorprendido al europeo sin nociones claras sobre las cuestiones últimas, aquellas que sólo puede aclarar un pensamiento puro e inútil. Nada más natural que [...] postulemos ahora frente a una cultura de medios una cultura de postrimerías»[23].

---

[23] Cfr. J. Ortega y Gasset, «Verdad y perspectiva», en *OC,* II, págs. 159-164. Desde hace tiempo, según observa Ortega, la política está caracterizada por una «supeditación» de la teoría a la utilidad, cuya «expresión extrema» se halla en la «filosofía pragmatista que descubre la esencia de la verdad, de lo teórico por excelencia, en *lo práctico,* en lo útil. De tal suerte, queda reducido el pensamiento a la operación de buscar buenos medios para los fines, sin preocuparse de éstos» (pág. 159). En esta misma línea cfr. también «Temas del Escorial», en *OC,* VII, págs. 405-406.

Bien lejos de dar lugar a una posición de aislamiento cerrado y estéril, la mirada inactual del pensamiento es indispensable precisamente porque, comprendiéndolo, se torna posible ir más allá del presente investigando sus causas y creando las condiciones para su efectiva transformación. «Leer Hegel —según escribe significativamente Ortega en una nota de trabajo de esos mismos años—, sin éste no podré atacar bien el problema de la justificación del "presente" y del "límite"»[24]. De esta manera, resulta claro que la importancia de la referencia a Hegel para justificar el presente no debe entenderse —a diferencia de lo que la expresión daría a entender, evidenciando una contradicción sustancial en el discurso de Ortega— en el sentido de una absolutización legitimadora del mismo, sino, por el contrario, a la luz de su concepto de desarrollo, es decir, según la posibilidad de leer, a raíz de él, el «ahora» en tanto que manifestación concreta del espíritu que lo ha producido, reconectándolo con la unidad del proceso histórico-espiritual. Es así que la serena calma del pensamiento se enlaza directamente con las exigencias más íntimas de la contemporaneidad. En el nexo entre la filosofía y su tiempo se torna posible dirigir la mirada más allá de su cristalización, superar el límite que no deja de constituirlo en sus determinaciones y configuraciones particulares, reconocer las dinámicas del pasado de las que se ha derivado y dilatarlo en la perspectiva de la construcción del futuro, la única en la que reside la posibilidad de su «salvación».

4. Interpretar a Hegel

Comprender la situación de la propia contemporaneidad para poder actuar efectivamente sobre la misma es el aliciente del empeño intelectual de Ortega, y precisamente a la luz de esta exigencia, conjuntamente teórica y práctica, se sitúa el interés por Hegel. Se trata, evidentemente, de una recepción activa, creativa

---

[24] J. Ortega y Gasset, «Sobre Cervantes y *El Quijote* desde el Escorial» (Notas de trabajo), en *Revista de Occidente,* 156, mayo 1994, pág. 47. Sobre este aspecto cfr. J. L. Molinuevo, «Algunas notas de José Ortega y Gasset», ibíd., págs. 33-35.

y recreativa que no casualmente remite, para Ortega, al ámbito de la experiencia artística y de la reflexión estética, en el que el aspecto de la creatividad involucra no solamente, como es obvio, al artista en la producción de su obra, sino también al mismo destinatario, que no puede quedar confinado en la condición de mero contemplador. Con ello, queda planteada la cuestión más general de la naturaleza y de la legitimidad de los límites del acto interpretativo, que es siempre un acto intrínsecamente dinámico, no indiferente. A la hora de abordar el tema de la creación y de la recepción estética, Ortega extiende el nexo de producción y recepción de la obra a la relación entre pasado y presente, a raíz de la cual el acto de recibir conlleva una forma de nueva creación y actualización de la obra misma, pero de manera tal que esta no quede violada o desnaturalizada, sino enriquecida con vistas a una ulterior, original dación de sentido[25]. Por otra parte, la lectura y, en líneas generales, el «decir» mismo y «toda actividad semántica» evidencian, a juicio de Ortega, caracteres que son al mismo tiempo de «deficiencia» y de «exuberancia» y por los que de hecho se torna inviable una idea de lectura y de recepción capaz de captar plenamente, en la literalidad de la palabra, todo el significado que esta última apunta a expresar. Toda afirmación significativa, en especial la que confiamos a la palabra escrita, dice —en opinión de Ortega— menos de lo que pretende decir, pues «siempre habrá una cierta inadecuación entre lo que en la mente teníamos y lo que efectivamente decimos». En la palabra interviene una serie de supuestos que están relacionados con la circunstancia particular (entendida, orteguianamente, como el nexo articulado e indisoluble entre el autor y su propio mundo) de la que ha surgido y que permanecen ocultos, sobre todo cuan-

---

[25] Sobre este aspecto, véanse las observaciones de D. Hernández Sánchez, «Los clásicos de nuestros clásicos. Ortega y el arte de la recepción», en *Revista de Estudios Orteguianos,* 12/13, 2006, págs. 9-30. Ortega ya había afirmado el nexo entre creación artística y creación histórico-cultural en el artículo «La reforma liberal», en el que, a propósito de la productividad de las ideas en su encarnarse en la concreta dimensión histórica, habla del hombre que es su artífice como de un «artista de la historia» (J. Ortega y Gasset, «La reforma liberal», en *OC,* I, pág. 140).

do ella queda situada en un horizonte temporalmente distante[26]. En este sentido, leer es siempre una forma de tarea utópica, impulsada por el esfuerzo de aproximarse lo más que se pueda a la originariedad del sentido, que nunca puede alcanzarse plenamente. Por otra parte, este mismo esfuerzo genera una forma de «exuberancia», constituida por el nuevo significado que la perspectiva del lector introduce a través de su tarea interpretativa. Sin por ello abandonar el texto —por el contrario, penetrándolo en profundidad con el intento de captar los diversos elementos que lo componen— el lector no puede sino deshacerse de una actitud meramente pasiva ante él con el fin de dedicarse a la operación de re-construcción e interpretación del significado. En el proceso de dinámica «colaboración»[27] que se va instituyendo entre el texto (y, por supuesto, su autor) y el lector, que apunta a la comprensión de la concreta realidad vital-cultural que lo ha generado, Ortega señala los supuestos teóricos del proyecto de una «nueva filología»[28] que, si ha sido liberada de una dimensión meramente documental, se llena de vida en el encuentro con la historia que en ella se revela.

Retomando el discurso acerca del clásico, es necesario aclarar en conclusión, a la luz de las consideraciones que hemos hecho hasta aquí, la naturaleza de la confrontación que Ortega establece con Hegel. Según hemos visto, tal confrontación no se limita a la mera exposición o comentario de algunos pasajes de sus obras, sino que adquiere la forma dinámica y abierta del diálogo a través del cual el filósofo español interroga el pensamiento hegeliano con el fin de verificar su vitalidad y productividad en relación con

---

[26] Cfr. J. Ortega y Gasset, «Velázquez . La reviviscencia de los cuadros», en *OC,* VI, págs. 612-614.

[27] J. Ortega y Gasset, «Ideas sobre Pío Baroja», en *OC,* II, pág. 212.

[28] Cfr. J. Ortega y Gasset, «Velázquez. La reviviscencia de los cuadros», pág. 612. Por lo que concierne al proyecto de una «nueva filología» véase J. C. Castelló Meliá, *La hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset,* aunque no compartimos el supuesto por el que la posición de Ortega empalmaría con la de la hermenéutica. Sobre los límites de la primacía posmoderna de la interpretación cfr. U. Eco, *Los límites de la interpretación,* trad. de H. Lozano, Barcelona, Editorial Lumen, 1992. A este respecto, véanse, en el debate actual, las posiciones de M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo,* Madrid, Actas, 2012.

las exigencias teóricas suyas y de su tiempo. «No tiene sentido —según escribe en una nota de trabajo— exponer a Hegel, sino ver cómo nuestros problemas aparecen en él y lo que de sus visiones es instructivo para nuestros problemas»[29]. Ahora bien, lo que a Ortega le interesa de Hegel es precisamente esa parte de su pensamiento que, una vez depurada de la opacidad que envuelve lo que es irremediablemente pasado, está todavía en condiciones de provocar en la contemporaneidad la fuerza del diálogo filosófico haciendo que los motivos y las preguntas que lo impulsan se vuelvan transparentes. No es difícil reconocer en los conceptos de vida, espíritu, razón, historicidad, el terreno común en el que se basa la lectura de Ortega de los textos hegelianos. Y bajo muchos, relevantes, aspectos dicho terreno muestra su actualidad, pero, bajo otros, su pertenencia a un determinado ámbito del pensamiento (el del idealismo moderno) que ya ha sido irremediablemente superado. De esta manera, resulta aún más claro el sentido de la referencia orteguiana a Croce, que ya hemos llamado a colación a propósito de *ciò che è vivo e ciò che è morto* de la filosofía de Hegel, al igual que la índole ambivalente de la actitud de Ortega hacia la misma. Aunque, más que de ambivalencia —o, según ha sido escrito, de «ambigüedad»[30]— tal vez sería más oportuno hablar de una clara duplicidad de niveles, según los cuales se ha ido articulando, si bien con distintos acentos, su interpretación: uno que rechaza resueltamente las posiciones de Hegel; otro que, bajo muchos aspectos, las adopta y, más o menos explícitamente, las emplea. De todos modos, ambos niveles se derivan de un interés eminentemente especulativo en Ortega, que por eso mismo constituye el supuesto esencial del que debe partir el estudio historiográfico.

Con el intento de reconstruir el recorrido teórico a lo largo del cual se ha instituido la confrontación de Ortega con los textos hegelianos, cabe relacionar dicha confrontación con el más amplio contexto de su itinerario intelectual. A este respecto, una importante contribución, en los años recientes, ha sido la publicación de las ya citadas *Notas de trabajo* acerca de Hegel, es decir,

---

[29] J. Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo,* pág. 49, nota 31.

[30] Cfr. D. Hernández Sánchez, «Introducción» a J. Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo,* pág. 6.

la recopilación de los materiales sobre el filósofo alemán que Ortega, a lo largo de los años, ha producido con sus lecturas bajo forma de notas, apuntes, observaciones, referencias textuales. Se trata de una contribución que no solamente permite reconstruir el «escritorio» del pensador, sino también, como decíamos, comprender con mayor profundidad el sentido de las diversas fases y modalidades de la referencia a Hegel en el desarrollo de la reflexión orteguiana, incluso independientemente de las citas explícitas o de los escritos temáticamente dedicados a él. De ahí la importancia de las *Notas* —que Ortega utilizaba constantemente como instrumento de trabajo en general[31]— para profundizar en la más inmediata recepción de los textos hegelianos, en sus primeros esbozos y en su presencia en el pensador español. El análisis de los contenidos de dicho material, junto con las indicaciones que el propio Ortega proporciona en otros contextos, además de las referencias explícitas contenidas en sus escritos, ponen de manifiesto que la presencia del pensamiento de Hegel en el trabajo intelectual de Ortega no se reduce a los años en los que aparecen los ensayos sobre él (entre el año 1928 y el 1931) sino que lo acompaña —si bien con fuerza y acentuaciones distintas de acuerdo con los particulares aspectos tratados— a lo largo de un periodo que dura desde los años de la formación juvenil hasta aquellos de la plena madurez, extendiendo su alcance de las notorias y centrales temáticas relativas a la filosofía de la historia a aquellas de la lógica y de la dialéctica[32].

5. Praxis humana y sistema

Además de las ya mencionadas alusiones de los años anteriores, la primera referencia significativa al pensamiento de Hegel en la producción orteguiana aparece en las páginas de «¿Hombres o ideas?» escritas en el mes de junio de 1908 en la revista *Faro* —el

[31] Sobre la importancia de las fichas en el método de trabajo de Ortega véanse las observaciones de D. Hernández Sánchez, ibíd., págs. 10-11.

[32] Para una visión de conjunto de los textos y de los materiales de Ortega acerca de Hegel, cfr. ibíd., págs. 16-17.

primer periódico fundado por Ortega— con ocasión de la polémica con el escritor Ramiro de Maeztu en torno al concepto de liberalismo[33]. En un artículo anterior del mes de febrero del mismo año, «La reforma liberal», que da origen al debate entre ellos, Ortega, con la exigencia de renovar el «agua muerta de la [...] vida intelectual»[34] española, había afirmado la fuerza propulsora de la idealidad, observando que hablar de liberalismo como de una «idea» a la luz del supuesto de una ética de carácter científico no significa de ninguna manera reducirlo a un simple utopismo, sino, por el contrario, dotarlo del impulso necesario para su realización. Respondiendo a las acusaciones de intelectualismo que le había hecho Maetzu, Ortega en «¿Hombres o ideas?» reitera que las ideas políticas no «andan solas», como las ideas en general, ni tampoco «se satisfacen viviendo quietas en los libros», sino que revelan su auténtica naturaleza tan solo cuando se encarnan y se incorporan en un hombre. Pues es en la acción concreta de los hombres, que de las ideas se nutren traduciéndolas en pasiones e intereses reales, como dichas ideas pueden insertar en el curso histórico esa «energía» por la que deviene posible una efectiva obra de transformación[35]. Y si resulta claro que, al afirmar la relación entre idea y acción real, el discurso orteguiano apunta al idealismo político en general, los pasajes inmediatamente sucesivos explicitan la referencia directa a Hegel en el reconocimiento del íntimo nexo entre la verdad y su forma sistemática. Entre las pocas cosas —según escribe Ortega— «inconmoviblemente ciertas que poseen los hombres, está aquella afirmación hegeliana de que la verdad sólo puede existir bajo la figura de un sistema»[36]. Para comprender adecuadamente dicho nexo, es preciso leerlo a

---

[33] Para la reconstrucción del intercambio de ideas entre ellos, cfr. D. Hernández Sánchez, *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset,* págs. 41-56 y J. Lasaga Medina, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía,* Madrid, Editorial Biblioteca Nueva. Fundación José Ortega y Gasset, 2003, págs. 29-30.

[34] J. Ortega y Gasset, «La reforma liberal», en *OC,* I, pág. 145.

[35] J. Ortega y Gasset, «¿Hombres o ideas?», en *OC,* II, págs. 27-28 e íd., «La reforma liberal», pág. 140. Véase también íd., «Algunas notas», en *OC,* I, pág. 200.

[36] J. Ortega y Gasset, «¿Hombres o ideas?», pág. 27.

la luz de la función esencial que, en el rigor del sistema, desempeña el concepto de desarrollo en la filosofía hegeliana. Concepto, este, que el filósofo alemán ha captado «más hondamente que nadie» con la afirmación de que la verdad «no se exhausta jamás»[37]. Claro que, a primera vista, no puede sino causar perplejidad el hecho de que, en el año 1908, Ortega recurra a Hegel a propósito de uno de los aspectos de su pensamiento, la idea de sistema —tradicionalmente más expuesta al riesgo de un cierre idealista de la filosofía en una construcción abstracta y logicista que excluye la dimensión del tiempo— que el filósofo español ha criticado y combatido con fuerza. Sin embargo, es preciso aclarar de inmediato el sentido amplio que Ortega atribuye al término sistema, término utilizado, en primer lugar, con el objetivo de afirmar la necesidad de una idea de cultura unitaria y coherente, y por ello capaz de actuar con su fuerza propulsora en la sociedad. De esta forma —sin pasar por alto la sucesiva superación de las posiciones iniciales de idealismo político— solamente a través de la reconstrucción del contexto histórico-cultural en el que llegan a madurez las declaraciones orteguianas se torna posible comprender correctamente su naturaleza y su alcance, incluso teniendo en cuenta el desarrollo ulterior de su pensamiento. La necesidad de la forma sistemática de la verdad —sentida de modo intenso por Ortega, quien la reiterará en los escritos decisivos de la madurez— puede reconducirse a dos matrices muy determinadas. En primer lugar, surge de una de las razones fundamentales de la misma actividad intelectual de Ortega, es decir, su preocupación y su compromiso con la situación política y cultural de la España y de la Europa de aquellos años. Precisamente con la intención de superar «el doloroso atomismo» y la «disgregación» del alma y de la cultura españolas, Ortega subraya la necesidad de una construcción sistemática del pensamiento, que debe entenderse ante todo como «unificación de los problemas», ligamento racional de unos con otros, búsqueda de una unidad de sentido en el actuar y el obrar humanos[38]. El otro, esencial, aspec-

[37] J. Ortega y Gasset, «Algunas notas», pág. 201.

[38] Ibíd. Acerca del significado de los términos «sistema» y «ciencia», en especial en el primer Ortega, véanse las observaciones de J. Lasaga Medina, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía,* pág. 29.

to que hay que tomar en cuenta es la influencia que la experiencia de estudios en Marburg ha tenido en la reflexión de Ortega. Dicha experiencia lo había puesto en contacto directamente con el neokantismo y, en especial, con el pensamiento de Cohen, de quien había aprendido —según él mismo habría declarado— la importancia para la filosofía de renovar «la voluntad de sistema, que es lo específico de la inspiración filosófica»[39]. Es que solamente gracias a dicha voluntad pueden coexistir coherentemente, en tanto que dimensiones constitutivas del experienciar, sentir y obrar humanos, estética, ética y ciencia. El joven Ortega atribuye especialmente a la ciencia un significado que excede el ámbito gnoseológico, excedencia, esta, que está estrechamente relacionada con el alcance práctico-normativo que posee la capacidad de fundamentar rigurosamente el ideal. Come resulta evidente, en el Ortega de aquellos años, la instancia hegeliana de la naturaleza sistemática de la ciencia —que constituye «la labor que hoy tiene delante la filosofía[40]— se conjuga con motivos de matriz neokantiana para luego desembocar en una idea de filosofía caracterizada por un claro alcance práctico-político. Más que de una analítica confrontación interna con el sistema de Hegel, la juvenil referencia orteguiana nace de la peculiar «circunstancia» histórico-biográfica en la que ha madurado, es decir, de la exigencia, nutrida de la lección neokantiana, de garantizar coherencia y unidad a la labor de un pensamiento que, de otra manera, estaría

---

[39] J. Ortega y Gasset, «Prólogo para alemanes», en *OC,* IX, pág. 136 (para una aclaración del texto se remite a las «Notas de edición», págs. 1429-1432). Sobre la deuda del joven Ortega con Cohen, cfr., además del ya citado texto de Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas,* págs. 57-74, la reciente contribución de G. P. Cammarota, «Etica della volontà pura e critica dello sforzo puro. Cohen e Ortega y Gasset», en *Rocinante,* 8, 2014, págs. 21-39. Acerca de la cuestión del trascendental en Cohen y Natorp, véase G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp,* Nápoles, Guida, 1989

[40] En un manuscrito del año 1910, Ortega observa que el aspecto del sistema constituye el motivo por el que los idealistas poskantianos pueden considerarse «clásicos». En especial Hegel «ha creado con plena conciencia la metódica particular del sistematismo», que constituye, justamente, «la labor que hoy tiene delante la filosofía: su sistema». Cfr. J. Ortega y Gasset, «El hecho de que existan cosas» (manuscrito autógrafo conservado en la Fundación José Ortega y Gasset), ahora en *OC,* VII, pág. 197, nota 1.

condenado a la fragmentación y a la ineficacia, rasgos, estos, que Ortega, después de la crisis de 1898, detectaba con mucha preocupación en la España contemporánea.

Este mismo planteamiento teórico retorna en el escrito «La pedagogía social como programa político», del año 1910. En él, a partir del reconocimiento del papel esencial que juega la educación en el «problema»[41] que constituye España, Ortega aborda el tema más general de la relación entre el individuo y la comunidad, entre la naturaleza y la cultura. Si es cierto que el hombre supera (sin por ello negarla) su propia dimensión meramente biologicista con la creación del lenguaje y la construcción del mundo «cultural», entonces no puede considerarse en su abstracta e aislada individualidad, sino en la constitutiva relación con otros individuos. Apelando a la enseñanza de Natorp, Ortega afirma que la condición de humanidad es efectivamente tal en el nexo esencial con la de la sociedad, es decir, en la trama compleja y diferenciada de las formas y de las producciones que caracterizan la convivencia entre los individuos[42]. Con esta fundamental adquisición, la conciencia de la vida social, en el pensador español, se enriquece con otra conciencia, de la que es inseparable, es decir, la historicidad de la vida, a la que se liga la importancia crucial de la tradición y de la transmisión cultural. Resulta claro, entonces, que el problema con el que se mide Ortega no es otro que la búsqueda de un sentido general del actuar y del obrar humanos, en cuyo marco las acciones de los individuos no queden desligadas unas de otras, no queden confinadas en el «aquí» y el «ahora» de su efectivo cumplimiento, sino que remitan a un plano superior que las legitime revelando su significado más profundo y duradero. A la luz de tal exigencia, el pensamiento de Hegel se le presenta a Ortega en toda su importancia:

---

[41] Sobre el «problema España» cfr., en especial, P. Laín Entralgo, *España como problema,* Madrid, Aguilar, 1962. Cfr., también, además de los estudios de J. L. Abellán, C. Morón Arroyo, *El «alma» de España. Cien años de inseguridad,* Oviedo, Nobel, 2013^2; I. Fox, *La invención de España,* Madrid, Cátedra, 1998 y F. Tessitore, «Ortega y Gasset su Ramón Menéndez Pidal», en *Ultimi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo,* I, *Germania, Italia, Spagna,* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, págs. 165-176.

[42] Cfr. J. Ortega y Gasset, «La pedagogía social como programa político», págs. 94-95.

> ¿No habéis leído la *Filosofía de la Historia* de Hegel? Es un libro de magnífica poesía que nos enseña a buscar en nuestros actos más ínfimos el fondo general de lo humano: nos enseña el respeto a la humanidad y, como consecuencia, el respeto a nosotros mismos[43].

Evidentemente sin asumir del todo las consecuencias teóricas implicadas en la adopción de la perspectiva hegeliana (como en cambio sucederá en la etapa más madura), Ortega utiliza aquí la *Philosophie der Weltgeschichte* como instrumento teórico para comprender el nexo entre obrar individual y obrar colectivo en la sociedad y en la historia, elevando, de esta manera, hacia la objetividad de la dimensión histórica y cultural, el aislamiento del individuo y reconociendo, al mismo tiempo, el papel irrenunciable que en tal dimensión juegan las pasiones y las motivaciones particulares[44]. Para que la tarea de una pedagogía social pueda fundamentarse adecuadamente es necesario, coherentemente con lo dicho en el ya citado escrito «¿Hombres o ideas?» —que con estas páginas adquiere una ulterior claridad—, reconocer la fuerza motriz gracias a la cual la idealidad puede encarnarse reconectando efectivamente hasta el acto aparentemente más insignificante con el proceso del que forma parte. Y si es cierto que, en el joven Ortega, es fuerte la influencia de cuño neokantiano, no es menos cierto que la relación entre la historia y las particularidades, que la animan en su concreto actuar a la luz del principio unificador que la legitima, constituye un tema central del que arranca la lectura orteguiana de Hegel. La índole de su interés queda ulteriormente confirmada por una afirmación hecha un poco antes, con la que él reconoce en la «interpretación laica del símbolo cristiano» una de las ideas «más sabias y fecundas de Hegel». Cristo es «el ensayo más enérgico que se ha realizado para definir al hombre. La historia entera, [...] la historia política especialmente, no es otra cosa en su última sustancia que la serie de

---

[43] Ibíd., pág. 96.

[44] A este respecto, San Martín destaca el planteamiento dualista neokantiano del escrito (cfr. J. San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset,* págs. 65-66).

luchas y de esfuerzos por la definición del hombre»[45]. Afirmando la necesidad de la unidad de la cultura y en contra de toda forma de atomización de la vida, Ortega reelabora según su personal perspectiva —que constituye también el supuesto de la posibilidad de su convivencia, que de otra manera no sería pacífica— la esencial contribución que tanto Hegel como el neokantismo, bajo diferentes aspectos, han aportado a la tarea de aclaración y definición de lo humano. A partir de tales premisas, Ortega llega a afirmar el papel central de la pedagogía social, es decir, una educación entendida como tarea cultural, obra de formación de las mentes como de los corazones de los hombres con vistas a la vida social y a su vínculo con una política que, justamente por ello, se convierta en efectiva voluntad de acción[46]. Resultado de la unión entre la «energía» del ideal y la fuerza de la pasión, la cultura se le presenta a Ortega en su naturaleza dinámica y vital, capaz de crear nuevas producciones, nuevas pasiones e idealidades: «Cultura es algo más [...] que la forma de las pasiones e ideas humanas; es creación de pasiones nuevas e ideas nuevas»[47]. Es justamente esta visión de la cultura, que «es preciso asimilar no en sus productos sino en lo que tenga de poder y capacidades creadoras»[48], la que, con plena conciencia de las diversidades geográficas y culturales que la componen, ya desde los años juveniles orienta el esfuerzo teórico de Ortega hacia la construcción de una idea de Europa que pueda tornarse efectiva.

6. Identidad y comunidad de los pueblos

La referencia al tema de Europa nos permite detenernos en otra serie de escritos en la que es posible detectar huellas signifi-

---

[45] J. Ortega y Gasset, «La pedagogía social como programa político», pág. 92.

[46] Por aquellos años Ortega ve en el socialismo la forma política adecuada a su contemporaneidad (cfr., sobre ello, J. San Martín, *Ensayos sobre Ortega,* Madrid, UNED, 1994, págs. 33-38).

[47] J. Ortega y Gasset, «Alemán, latín y griego», en *OC,* I, pág. 453.

[48] J. Lasaga Medina, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía,* pág. 42.

cativas del pensamiento de Hegel. El problema de España, considerado en el contexto más amplio de una cultura europea, remite en efecto a algunos núcleos teóricos fundamentales estrechamente relacionados entre sí, en los que actúa la influencia de las lecturas hegelianas. El primero de ellos concierne a la cuestión de la identidad de los pueblos. Para esta —según observa Ortega— ha sido una contribución relevante el concepto de *Volksgeist,* central en la filosofía de la historia hegeliana, según la cual los pueblos determinados son expresión y manifestación particular del único espíritu universal. Pero si, por un lado, después de la nivelación de las diferencias por obra de la razón ilustrada, tal perspectiva ha sacado a flote la importancia del papel que cada pueblo juega en el proceso histórico, por otro, ha evidenciado el riesgo que conllevaba en su «fondo romántico», a saber, la degeneración del principio de las identidades nacionales en una forma de nacionalismo cerrado y agresivo. De esta forma, se absolutizaban los caracteres individuales de las configuraciones estatales, que se creían poseedoras de una superior «misión histórica» que legitimaba todas sus acciones y les impedía instaurar una confrontación productiva con las otras culturas. Desde este punto de vista, «el espíritu popular no existe más que en los libros de una filosofía superada»[49], y apelar a las posiciones hegelianas en la contemporaneidad puede ser sumamente peligroso. Sin embargo, en esas mismas páginas Ortega subraya también la conquista irrenunciable que implica la valoración romántica de la dimensión individual de las culturas, o sea, el impulso a «aquella grandiosa labor de filólogos, de historiadores, de juristas que reconstruyeron las formas primitivas de las tradiciones culturales» gracias a las cuales los pueblos cobraron «la conciencia de su personalidad diferencial, y en un supremo arranque se organizaron en nacionalidades políticas»[50]. Y es precisamente este aspecto productivo, es decir, la capacidad de penetrar en el espíritu interno que anima la vida concreta de un pueblo en sus formas y manifestaciones, lo que Ortega ya a partir de estos años reconoce, y que sucesivamente habría planteado, en el concepto hegeliano de *Volksgeist,* entendi-

---

[49] J. Ortega y Gasset, «Observaciones», en *OC,* I, págs. 407-409.
[50] Ibíd., pág. 408.

do como instrumento capaz de restituirle a la investigación histórica la intensidad de la sensibilidad vital de todos los núcleos sociales.

Reanudando el discurso acerca del problema de España en relación con la cultura europea, resulta claro el empleo orteguiano del pensamiento de Hegel, que, liberado de su componente «necesitante», opera en varios niveles. Afirmar la importancia del alma individual de un pueblo para su comprensión significa captar las insoslayables diferencias (histórico-culturales, además de geográficas) que definen su identidad, es decir, respetar el rostro autónomo de cada Estado europeo, si bien apuntando a un objetivo unitario. La conjunta negación de toda forma de absolutización de las características nacionales conjura, al mismo tiempo, el riesgo del nacionalismo y hace posible la confrontación entre las culturas y una real integración entre ellas que favorece su desarrollo y crecimiento con vistas a una correcta internacionalización. La dialéctica entre salvaguarda de la individualidad y apertura a la alteridad remite al tema —que Ortega aborda repetidas veces por aquellos años bajo distintos aspectos— del límite[51] y de la superación, del que resulta superfluo recordar la centralidad en Hegel. El límite determina lo que la cosa *es* y lo que, a partir de él, *no es,* pero también, al mismo tiempo, lo que de ella debe superarse para alcanzar una unidad superior que, por eso mismo, la supera y la conserva modificada y enriquecida. Es precisamente esta la lente con la que Ortega lee la dinámica de la situación político-cultural de la España de su tiempo en relación con la cultura europea y, más específicamente, alemana, que, como hemos dicho, él había conocido y vivido directamente. La conciencia que tiene España de su propia identidad —que Ortega identifica en los caracteres de movilidad, de plástica energía creativa, de capacidad intuitiva y sentimental— debe traducirse, en efecto, en la conciencia de su propio límite y, por ende, en la necesidad de salir de sí misma *en sí misma,* ampliándose y modificándose con la adquisición de lo que le falta, es decir, la claridad del

---

[51] A una *Estética de la limitación,* considerada como llave de acceso a la interpretación orteguiana de Hegel, está dedicado el ya citado trabajo de Domingo Hernández Sánchez.

concepto y de la ciencia, propia de la cultura alemana. Esta última —según escribe Ortega en evidente sintonía con un célebre pasaje hegeliano— muestra una afinidad profunda con la filosofía del mundo griego, hasta el punto de que «un alemán se halla más cerca de Grecia que cualquiera de nosotros con nuestro brillante *pathos* meridional»[52]. Pero que el mundo greco-germánico esté dotado de una profundidad conceptual no lo exime de la dialéctica del límite, puesto que también él debe ir más allá de sí mismo y enriquecerse, apropiándoselas, con las características de la cultura mediterránea. La afirmación del principio de identidad nacional se invierte, dialécticamente, en su superación a través del concepto de la productividad del límite que se traduce en ir más allá de la absolutización de la limitación, la cual es el origen de un nacionalismo cerrado. La negación que cada nación hace de sí misma no debe entenderse como una negación absoluta, más bien, hegelianamente, como conquista de una unidad superior que la abarca y de la que ella forma parte conscientemente. Con Hegel, Ortega reconoce que el acto de negar no equivale a una simple y abstracta negación. O mejor dicho, se revela tal cuando la negación, considerada de manera aislada, se petrifica en una estéril oposición, ciega ante la posibilidad de una nueva, más rica afirmación. Por ello —según declara en el año 1912— «prefiero el método de Hegel para quien lo verdaderamente afirmativo nace de negar la negación»[53].

---

[52] J. Ortega y Gasset, «El pathos del Sur», en *OC,* II, pág. 83. La expresión hegeliana *«Bei den Griechen fühlen wir uns sogleich heimatlichen»* aparece subrayada por Ortega en el ejemplar que él posee (cfr. íd., *Hegel. Notas de trabajo,* pág. 63, nota 49 y G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* en *Sämtliche Werke,* hrsg. von G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1923, Bd. VIII, II Hälfte, pág. 528, trad. castellana de José Gaos, Madrid, Alianza, 2012, pág. 399).

[53] J. Ortega y Gasset, «Variaciones sobre la circum-stantia. La agonía de la novela» (manuscrito autógrafo conservado en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset), ahora en *OC,* VII, pág. 305. En el año 1910, pronunciándose una vez más acerca del tema de España respecto de la cultura europea, Ortega escribe: «La negación ha de ser seria: en serio no puede negarse una cosa sino en virtud de otra que se afirma». En este sentido, la idea de Europa, en tanto que negación del «achabacanamiento» nacionalista español, debe actuar como «fermento renovador» de España (J. Ortega y Gasset, *Nueva revista,* en *OC,* I, pág. 340).

7. El paisaje

Los rasgos que delinean los límites de una nación —las lenguas, las costumbres, el arte, en general su cultura y sus visiones del mundo— también se definen en la estrecha relación con el componente espacial-geográfico, y, por ello, la misma dialéctica del límite debe aplicarse también al concepto de paisaje. En aras a reconocer la función pedagógica del paisaje, tal como aparece ya en el título del escrito del año 1910, «La pedagogía del paisaje», Ortega asevera que para comprender adecuadamente el paisaje hay que considerarlo a la luz de la relación esencial que el hombre instituye con la naturaleza que lo rodea y que constituye su propio espacio vital. El paisaje es, conjuntamente, algo natural —que, en su potencia originaria, le indica un límite al hombre, lo que él no puede dominar totalmente—, pero también, y siempre, un paisaje que les pertenece a los hombres que sobre él actúan edificando su *propio* mundo, es decir, «inyectando» en la dimensión material el elemento espiritual. Concordando con lo que ya había afirmado lúcidamente Vico acerca del nacimiento del mundo humano, a Ortega se le antoja fundamental el papel que juega el sentimiento religioso, ya que con la conciencia de la divinidad —a la que se llega inmediatamente después de haber hecho la dramática experiencia de la potencia de los elementos naturales— el hombre adquiere el sentido del vínculo que une la materia con el espíritu, el límite con lo ilimitado, y conquista de esta manera la dimensión de la espiritualidad y de la idealidad[54]. El paisaje entra en la conciencia de sí mismo del hombre, en su «saberse» como relación espiritual-material con el ambiente físico en el que se halla situado y con los otros hombres que lo comparten. El paisaje, entonces, aparece como uno de los aspectos constitutivos en la formación del concepto de identidad, tanto individual como colectiva. Una vez reconocida su naturaleza cultural y social, el paisaje supera la mera idea de lugar geográfico y se revela como el resultado de la mediación del hombre con la naturale-

[54] Cfr. J. Ortega y Gasset, «Sobre Cervantes y *El Quijote* desde el Escorial (Notas de trabajo)», pág. 50.

za. Su rasgo distintivo es móvil, metamórfico, en una palabra histórico, en tanto que expresión de la dialéctica que, también a este respecto, se instaura entre la aceptación del propio límite —el ambiente en que nacemos y en el que nos hallamos necesariamente— y la obra transformativa del hombre que, ligado a esta necesidad, sin embargo, la supera en su inmediatez generando, con el tiempo, nuevas configuraciones, paisajes nunca vistos. El paisaje define nuestro horizonte, lo delimita y lo circunscribe, pero al mismo tiempo lo abre con la creación del *novum,* y por ello es «maestro», habla y «nos enseña moral e historia»[55].

De ello procede la visión de una realidad dinámica, que se nutre de la relación esencial con la vida de los individuos en los múltiples aspectos en los que va configurándose. También en este caso Ortega, reconociendo su índole creativa y productiva, la asemeja al arte y a la estética. Si — según observa con palabras que de nuevo no pueden sino evocar las posiciones viquianas— «sólo conocemos bien lo que hemos visto nacer»[56], entonces el objeto estético adquiere un significado ejemplar entre los productos y las formas culturales. Puesto que es expresión de la obra libre y creativa del hombre dentro de un determinado contexto histórico-cultural-geográfico, el arte es capaz de revelar la «sensibilidad vital» de un pueblo, la génesis misma de su obrar y producir, y por ello constituye el testimonio de la historia de dicho pueblo. En tanto que genera un nuevo mundo del que es el único artífice, la obra de arte, en el proceso que la constituye como tal, hace que la dinámica de la operación cultural sea continuamente visible y reconocible, es decir, la superación de la realidad en tanto que inmediatez y su transformación en un mundo virtual caracterizado por la apertura a la posibilidad, por la remisión a un sentido ulterior, por el enriquecimiento de las perspectivas y de los significados a través de la instauración de inéditos nexos y relaciones entre las cosas. Sin embargo, no por ello la labor específica del

---

[55] J. Ortega y Gasset, «Moralejas. La pedagogía del paisaje», en *OC,* I, pág. 103. Acerca de la importancia de las imágenes del paisaje en Ortega, cfr. E. Martínez de Pisón, *Imagen del paisaje: la generación del 98 y Ortega y Gasset,* prólogo de H. Carpintero, Madrid, Fórcola, 2012.

[56] J. Ortega y Gasset, «Azorín o primores de lo vulgar», en *OC,* II, pág. 308.

arte puede asimilarse, a juicio de Ortega, a una actitud subjetivista-idealista. Si por un lado, el arte va más allá de lo real con la creación de mundos nuevos, por otro, permanece indisolublemente vinculado con la concreta circunstancia vital-natural de la que ha surgido, y ante la cual representa la asunción de una mirada original sobre las cosas, de una manera distinta de mirarlas, que ni niega su autonomía y consistencia absorbiéndolas completamente en la actividad idealizadora ni tampoco las asume como un simple hecho que pudiera ser objeto de copia o de simulacro[57].

No es difícil vislumbrar en los pasajes analizados hasta ahora motivos que anticipan temáticas que Ortega habría desarrollado posteriormente, de la célebre teoría de la circunstancia a la del paisaje vital y de la perspectiva. La primera será explicitada unos años más tarde en las *Meditaciones,* donde la relación del yo con el mundo que lo rodea se determina en el sentido de una insuperable acción recíproca, al igual que en la construcción-aceptación de un destino común. Por lo que concierne a la idea de paisaje, Ortega la interpreta no solo en relación directa con el ámbito espacial y geográfico sino también como metáfora de la pluralidad de las perspectivas que operan tanto en un mismo individuo como en la realidad interindividual y social. Cada «yo» es un punto de vista sobre la realidad y el mundo circunstante, expre-

---

[57] En un escenario —como lo es la tierra hoy— bajo muchos aspectos «desfigurado» por la mano invasora del hombre, no hay más lugar para un arte figurativo o reproductivo. Y sin embargo —según ha sido observado en un momento reciente de la reflexión acerca del arte— justamente ante un mundo caracterizado por la hipertrofia de lo humano se torna necesario y urgente cuestionarse acerca de la relación con la naturaleza, con el objetivo de rescatar su primigenia fuerza generadora. Ante esta última, el hombre se revela como una parte, y solamente una parte, de una totalidad y no el sujeto de una violenta afirmación, al mismo tiempo, teórica y práctico-técnica de la misma. Ante un «malestar de la cultura» cada vez más difuso, comparable con «"un vestido que no nos cae bien", es decir, deja ver aquí y allá esas profundidades "carnales" que una superficial técnica y racionalidad se empeñan en ocultar», apelar a la naturaleza y a sus formas constituye un aspecto acerca del cual merece la pena seguir reflexionando pero no para lenificar, sino para mostrar la herida que le hemos causado (cfr. F. Duque, *La fresca ruina de la tierra (del arte y sus desechos),* Palma de Mallorca, Calima, 2002, pág. 108).

sión de una complejidad que no es fruto del arbitrio de un sujeto «espectral» y desencarnado sino que procede de la relación dinámica entre el yo viviente y el mundo al que se abre. La figura de paisaje que de ello emerge se convierte en el trasfondo esencial sobre el que se articula nuestra vida y en el que se torna posible reconocer, y con ello sentir, algo como efectivamente *nuestro,* como lo que nos es familiar y realmente nos pertenece. Para que la confrontación entre los individuos no degenere en los efectos trágicos del choque, se tornan necesarias, por un lado, la adquisición de la conciencia de los confines del propio paisaje —al margen de metáforas, el reconocimiento de la propia identidad particular, la única que se deriva del «alma individual»— por otro lado, conjuntamente, su superación con la conquista de una mirada capaz de abrirse a las razones del otro paisaje, al *paisaje del otro,* y que por eso mismo determine el enriquecimiento y la integración del propio transformándolo en un real terreno compartido. Más allá de la apariencia de las varias creencias y tópicos que «flotan en el aire público y que se van depositando sobre el haz de nuestra personalidad como una costra de opiniones muertas y sin dinamismo», la carga transformadora de las ideas puede producirse efectivamente a condición de que se las «sienta», es decir, siempre que procedan de ese «fondo oscuro e íntimo de nuestra personalidad» que hace que sean «nuestras opiniones»[58]. En este sentido, la metáfora orteguiana del paisaje revela de nuevo su alcance práctico-moral en tanto que delineación, desde la fuerza de nuestras propias pasiones y de nuestros propios intereses, de una tarea futura, apertura a la construcción de un proyecto ideal que, para hacerse realidad, tiene que sentirse y compartirse efectivamente. «La política —según observa una vez más Ortega en la conferencia del año 1914 "Vieja y nueva política"— es tanto como obra de pensamiento obra de voluntad». Pues debe ser realización efectiva, movilización de las energías que animan a los grupos sociales, lo cual es posible solamente cuando las ideas penetran «en el fondo del alma colectiva» e hinchan «el volumen de los corazones». «En la historia, vivir no es dejarse vivir; [...] es

[58] J. Ortega y Gasset, «Vieja y nueva política», en *OC,* I, pág. 711.

ocuparse muy seriamente, muy conscientemente del vivir, como si fuera un oficio. Por esto es menester que nuestra generación se preocupe con toda consciencia, premeditadamente, orgánicamente, del porvenir nacional»[59]. Desde las ideas se torna posible adquirir el significado genuino que Ortega le atribuye a la defensa del sentido de lo «propio» de la nación española, al igual que el de cualquier otra nación. De esta manera, lo propio se revela como el supuesto esencial para la superación de toda forma de nacionalismo extremo y, con ello, de la dimensión conflictiva de la relación entre los pueblos con vistas a un nuevo, común «paisaje». «La acción humana por excelencia es la unificación», según escribe significativamente en el año 1908[60], refiriéndose a la función que desempeña el instrumento de la filosofía y de la cultura como fundamento teórico para poder crear las condiciones de la acción práctica.

Es a la luz de tal necesidad de unificación como hay que leer las referencias a Hegel ya analizadas, las cuales siempre apuntan —según la diversidad de enfoques y de aspectos en los que se declinan en el marco del móvil pensamiento en evolución del joven Ortega— al tema de la relación entre lo universal y lo particular, entre el todo y la posibilidad de su desarrollo.

---

[59] Ibíd., págs. 711-712.

[60] J. Ortega y Gasset, «Las dos Alemanias», en *OC,* I, pág. 134.

Capítulo II

1. Entre Platón y Hegel

Muchos de los temas y de los motivos que campean en el centro del recorrido intelectual de Ortega hasta ahora analizado confluyen —bajo muchos aspectos, en una forma nueva, más orgánica y madura— en el escrito del año 1914, *Meditaciones del Quijote*[1]. Son «los latidos de la preocupación patriótica» y el de-

[1] Mucho ha sido escrito acerca de las matrices que actúan en la obra, de las que proceden más directamente del ambiente intelectual español a aquellas que son remitibles al más amplio panorama de la filosofía europea, que Ortega había frecuentado intensamente. Sobre tales aspectos cfr., en especial, J. San Martín, «Ortega y Gasset, Cervantes y Don Quijote», en F. H. Llano Alonso y A. Castro Sáenz (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset,* Madrid, Tebar, 2005, págs. 193-232 y *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Acerca de la influencia de la fenomenología en el contexto teórico de las *Meditaciones* véase también J. A. Fernández Zamora, «La crítica de Ortega y Gasset a la fenomenología. Las influencias de Husserl y Natorp en la elaboración de las *Meditaciones del Quijote*», en *Revista de Estudios Orteguianos,* 28, 2014, págs. 117-130. Acerca del alcance «filosófico» de la figura del *Quijote* —de Unamuno, Ortega y Zambrano a Croce y Mann, llegando a Schutz— véase el capítulo de G. Cacciatore, «Di alcuni pensieri filosofici sul Chisciotte», en *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche,* págs. 29-45. Para una reconstrucción del camino de pensamiento de Ortega en su totalidad, cfr., además de las clásicas contribuciones de

seo de contribuir a construir una «nueva España»[2] lo que impulsa a Ortega a escribir una de sus obras más bellas e importantes. En ella, esboza una idea de filosofía como ciencia universal conjugada con el reconocimiento de su alcance constitutivo práctico en tanto que capacidad de comprensión-«salvación» del presente y elaboración de un proyecto político-cultural capaz de perfilar la tarea propia del intelectual ante la realidad.

La exigencia de una visión unitaria de lo real lleva a Ortega a recuperar un sustancial platonismo a través de la referencia a *eros,* «divino arquitecto» capaz de captar lazos, relaciones, entre las cosas y entre estas y nuestras experiencias, para librarlas del destino de dispersión al que fatalmente estarían condenadas en su aislamiento, anclándolas en la «firme estructura» de la verdad. Ante la fuerza aniquiladora que «fabrica inconexión, [...] aísla y desliga, atomiza el orbe y pulveriza la individualidad», el amor constituye «una ampliación de la individualidad que absorbe otras cosas dentro de ésta» y «las funde con nosotros». Tal es la obra de «salvación» que corresponde a una razón que no se limita a una mera descripción y categorización de los hechos, sino que se abre, justamente, a su comprensión, reconectándolos con el fluir de las «corrientes elementales del espíritu», con los «motivos clásicos de la humana preocupación» de los que la «tierra espiritual» se alimenta incesantemente[3]. En este sentido, el célebre lema orteguiano, según el cual «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo», señala la necesidad, para la filosofía, de «salvar las apariencias»[4], de salvar los fenómenos, lanzándose

---

Marías y de Morón Arroyo, los más recién estudios: J. L. Molinuevo, *Para leer a Ortega,* Madrid, Alianza, 2002; J. Lasaga Medina, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía* y *Guía Comares de Ortega y Gasset* (ed. de J. Zamora Bonilla), Granada, Editorial Comares, 2013 (con contribuciones de P. Cerezo Galán, J. San Martín, J. Lasaga Medina, J. Zamora Bonilla, I. Ferreiro Lavedán, A. Andreu, F. J. Martín, I. Blanco Alfonso, J. Conill Sancho, J. de Salas, J. M. Díaz Álvarez, E. Fourmont Giustiniani, A. Serrano de Haro, T. D. Moratalla).

[2] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* en *OC,* I, pág. 762.

[3] Ibíd., págs. 748-749.

[4] Ibíd., pág. 757. En el texto del año 1913 «Sensación, construcción e intuición», Ortega asevera: «En Platón se suscita un concepto del conocer, se-

a la complejidad de la vida y de sus circunstancias y, de esta forma, superando la ineficacia de toda vacía oposición entre vida y pensamiento, pasión y razón, realidad e idealidad (las que, por ejemplo, habían llevado a Unamuno hacia conclusiones místicas, las mismas con las que Ortega se había confrontado críticamente)[5]. La filosofía —no casualmente definida a través de la imagen, también ella de matriz platónica, de la «caza»— se convierte entonces en inacabable «camino» hacia la «plenitud del [...] significado», incesante búsqueda de la unidad del sentido y de su comprensión, pero también de la metodología apta para ello[6]. Solamente de esta manera —coherentemente con esa exigencia de salvación, que hace de quien auténticamente la comparte un «amante de las cosas», en vez de su «juez»— los hechos y nuestras experiencias pueden dejar de ser «restos inhábiles de un naufragio» que «la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies», y recobrar la luz que, con sus reverberaciones, muestra al mismo tiempo la riqueza de las relaciones que los han producido y agudiza la mirada que a ellos se dirige[7].

Retomando el tema del presente trabajo, cabe ahora apuntar —por usar la ya citada metáfora de la caza— a la búsqueda y al análisis de las «huellas» hegelianas más o menos evidentemente presentes en el texto orteguiano. La primera que hay que tener en cuenta está directamente relacionada con la tarea que Ortega, en su confrontación con la cultura europea más avanzada, reconoce como propia del pensamiento del siglo xx, es decir, la adquisi-

---

gún el cual consiste éste en "salvar las apariencias". Salvar, es decir, fijarlas en un sistema de conexiones» (en *OC,* I, págs. 648-649).

[5] Cfr. P. Cerezo, «Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)», en *Isegoría,* 19, 1998, págs. 97-136 y J. San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación,* Madrid, Tecnos, 1998, págs. 17-51.

[6] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* págs. 747 y 761. Cfr. Platón, *Teeteto,* 197d-198d; *Sofista,* 221c-223a. Según su testimonio directo, Ortega había concurrido, en el otoño de 1911, a las lecciones del seminario de Cohen, dedicadas al análisis y al comentario del *Teeteto* y del *Sofista,* citados repetidas veces en sus escritos (cfr. Ortega y Gasset, *OC,* VII, págs. 865-866). Al tema de la caza Ortega dedicó el escrito «Prólogo a *Veinte años de caza mayor,* del Conde de Yebes» (1942), en *OC,* VI, págs. 269-333.

[7] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* págs. 747 y 759.

ción de una idea de razón que no se identifique restrictivamente con la esfera lógico-intelectual, sino que sea consciente también de su indeleble matriz vital y sentimental. En la estela del intento de fundamentación de una semejante razón vital, expresión de la complejidad de la realidad y de la dimensión concreta de la vida individual, la distancia de Hegel no podía sino ser clara y explícita: «Muy lejos nos sentimos hoy del dogma hegeliano, que hace del pensamiento substancia última de toda realidad. Es demasiado ancho el mundo y demasiado rico para que se asuma el pensamiento la responsabilidad de cuanto en él ocurre»[8]. Sin embargo, el rechazo del racionalismo absoluto no implica, para Ortega, la asunción de una visión simplistamente irracionalista o sensista. Si, por un lado, el concepto, por su propia índole, es incapaz de restituir «la carne de las cosas», de las que, por consiguiente, debe llenarse necesariamente, por otro —según prosigue Ortega—

> al destronar la razón, cuidemos de ponerla en su lugar. No todo es pensamiento, pero sin él no poseemos nada con plenitud [...]. Sólo la visión mediante el concepto es una visión completa; la sensación nos da únicamente la materia difusa y plasmable de cada objeto; nos da la impresión de las cosas, no las cosas[9].

Para comprender adecuadamente el sentido de estas afirmaciones que, en el momento en que niegan primacía al pensamiento conceptual, al mismo tiempo le reconocen la capacidad de una visión auténtica y de una posesión plena de las cosas, se tornan necesarias algunas aclaraciones. No hay que pasar por alto el hecho de que en las *Meditaciones* opera constantemente la exigencia orteguiana de una unidad del saber y de la cultura, a la luz de la cual resulta posible una adecuada visión de la realidad del presente, que lo libere de su parcelación y lo transforme en capacidad de orientación hacia el futuro. Esta exigencia, según hemos visto, conlleva el recurso a la coherencia de la forma sistemática,

---

8 Ibíd., pág. 785.
9 Ibíd.

la reivindicación del carácter de ciencia por parte de la filosofía, pero también el reconocimiento del esencial dinamismo del proceso cultural. Con tales supuestos, en el escrito del año 1914, Ortega se mide directamente con el instrumento por excelencia del pensamiento científico, justamente el concepto, del que conoce perfectamente el alcance pero también el riesgo que envuelve —tal como se manifiesta en el mismo neokantismo— de la escisión entre la teoría y las manifestaciones de la vida. En este sentido, lo que está en juego en la reflexión acerca de la naturaleza del concepto en relación con el tema de la experiencia y de la vida es la posibilidad de configuración de una razón vital —tarea, esta, en la que estaba ocupado en esos mismos años— entendida como capacidad de insertar un sentido unitario en lo real, de relación y conexión entre las partes, sin por ello perder la riqueza de esa misma vida que es objeto de comprensión. Ante la crisis del paradigma racionalista de la modernidad, Ortega subraya la necesidad de alcanzar un nuevo fundamento del pensamiento, que sustituya el carácter estático y definitivo del ser tradicional por la conciencia del dinamismo de la vida y de sus perspectivas en su relación con la circunstancia. «Creo muy seriamente —según afirma Ortega— que uno de los cambios más hondos del siglo actual con respecto al XIX va a consistir en la mutación de nuestra sensibilidad para las circunstancias»[10]. Con esta conciencia, la filosofía tiene que apuntar a la adquisición de instrumentos conceptuales más adecuados, que Ortega reconoce en la fenomenología husserliana. Con la capacidad de describir, más allá de todo vacío constructivismo, la originariedad de la vivencia de la relación del sujeto con el mundo, la fenomenología constituye una renovación radical de la sensibilidad respecto a las cosas, que le permite abrirse, del plano del mero conocimiento, a la dimensión del comprender: hay «un matiz» en la diferencia «entre el comprender y el mero saber. ¡Sabemos tantas cosas que no comprendemos! Toda la sabiduría de hechos es, en rigor, incomprensiva, y sólo puede justificarse entrando al servicio de una teoría»[11]. Respecto a esta última, Ortega señala la importancia del compo-

---

[10] Ibíd., pág. 754.
[11] Ibíd., pág. 752.

nente sensible-vital. Lo que hoy —asevera— gracias a la labor reflexiva se nos presenta con una forma abstracta y descarnada, rodeado del aura de «valores hieráticos» y «ya ornado con sublimes aureolas», tuvo a su tiempo que «estrecharse y encogerse para pasar por el corazón de un hombre», de cuya «entraña espiritual» nació[12]. Para que la forma cristalizada de la teoría, al igual que las producciones culturales ya adquiridas, recobre la fecundidad del «acto creador» de sentido en que consiste, es necesario que deje fluir en sí misma la fuerza de la vida, gracias a la cual pueden darse efectivamente el crecimiento y el progreso cultural. Una fuerza que no pueden dejar de lado los instrumentos que apuntan al conocimiento del mundo humano y cultural, que de este deben captar su totalidad y unidad interna[13]. En este sentido, en las *Meditaciones,* la referencia a la fenomenología permite aclarar «qué entiende Ortega por una filosofía como amor y en qué medida hay que llevar la realidad a la plenitud de su significado»[14].

Es justamente este el tema que jalona la marcha del discurso orteguiano. El *eros* platónico unifica, pero no distingue, y Ortega remite, ahora, explícitamente a Hegel en busca de una dialéctica dinámica entre el todo y las partes, individualidad y totalidad. A la «ambición postrera de la filosofía», la de llegar a «una sola proposición en que se dijera toda la verdad», ha dado voz —tal y como rezan las *Meditaciones del Quijote*— «la *Lógica* de Hegel», en cuya conclusión se llega a pronunciar, «con toda la plenitud de su significado», la frase: «La idea es lo absoluto». Al pensarla debidamente, con detenimiento, ella genera una auténtica explosión, en la que «de un golpe» manifiesta su «tesoro de significación» esclareciendo, al mismo tiempo, «la enorme perspectiva del mundo». «A esta

---

12 J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* págs. 755-756.

13 Acerca del *Verstehen* no podemos sino subrayar la cercanía de las posiciones de Ortega respecto de las diltheyanas, que él declaró haber conocido a finales de los años veinte. Se detiene en este aspecto y proporciona indicaciones bibliográficas el capítulo IV del presente volumen.

14 J. San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset,* pág. 95. Remitimos al volumen para un análisis profundizado de la influencia de la fenomenología en el pensamiento de Ortega en su totalidad, desde el escrito del año 1913 «Sensación, construcción e intuición» hasta las posiciones en las que el filósofo toma distancia de la misma en términos explícitos.

iluminación máxima —según prosigue Ortega— llamaba yo comprender»[15]. Como vemos —si bien con un lenguaje que evoca el «tiro de pistola» de la intuición intelectual, que Hegel no había dejado de criticar en las páginas de su *Wissenschaft der Logik*[16], pero también en otros lugares célebres— Ortega acude aquí al pensamiento hegeliano para esclarecer la índole y el sentido principal de su propia idea de filosofía como ciencia universal, que, en el acto de conocer, tiene que ser capaz de comprender el sentido íntimo de las cosas y de la acción. Sin querer entrar en el debate acerca de la mayor o menor legitimidad de una lectura en clave platónica de Hegel, justo esta última exigencia evidencia inmediatamente todo el problematismo inherente a la referencia al filósofo alemán, respecto del cual no es posible afirmar que en su idea de conocimiento esté presente la categoría más reciente de comprensión. A primera vista, llama la atención que Ortega afirme la exigencia de comprensión de la vida en su integridad haciendo referencia precisamente a la *Wissenschaft der Logik,* el «lugar» del enrarecimiento del concepto —en oposición al cual, como es notorio, se había orientado una conspicua tradición de pensamiento en la que se sitúa el propio Ortega— y no a otros escritos hegelianos, respecto a los cuales dicha referencia habría resultado mayormente justificada, tal como ocurrirá en los años siguientes, según veremos más adelante. En realidad, Ortega da muestra de ser consciente de ello, puesto que, concluyendo su argumentación, afirma: «Podrá ser tal o tal otra fórmula un error, podrán serlo cuantas se han ensayado; pero de sus ruinas como doctrinal renace indeleble la filosofía como aspiración, como afán»[17]. Lo que entonces le resulta provechoso de la filosofía hegeliana, y que justifica su empleo en el contexto que aquí estamos analizando, no es su definitiva configuración y articulación interna, sino el supuesto del que surge y hacia el que apunta y que, en última instancia, fundamenta y legitima la

---

15 J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* págs. 752-753.

16 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik,* en *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe,* hrsg. v. H. Glockner, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann, 1965, Bdd. 4-5, I, pág. 70 (trad. cast. de A. y R. Mondolfo, *Ciencia de la lógica,* con prólogo de R. Mondolfo, Buenos Aires, Soler/Hachette, 1968, pág. 34).

17 J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* pág. 753.

filosofía en sí misma, no obstante las «ruinas» históricas constituidas por las diferentes posiciones filosóficas que se han sucedido en el tiempo. Se trata de la búsqueda incesante de la verdad, de ese «afán» inagotable de adquirir un fundamento último, tanto del saber como del vivir, capaz de dar sentido al humano interrogarse y atarearse en el mundo y en torno al mundo. Precisamente a la luz de semejante búsqueda de un fundamento del saber y de la vida que no sea abstractamente subjetivista, se torna posible apresar cabalmente el motivo teórico que, en contraste con la inmediata perplejidad antes mencionada, permite comprender perfectamente la referencia explícita que Ortega hace a la *Wissenschaft der Logik* de Hegel, e, inmediatamente antes, a Platón. Según hemos visto, la filosofía se define como amor —ampliación de la esfera de la individualidad y búsqueda de las conexiones entre las cosas y entre estas y nosotros—, y con ello, salvaguarda del mundo y de la experiencia humana. En el libro inspirado en una de las figuras clave del espíritu de la modernidad, es decir *Don Quijote,* expresión de lo que queda definido como el quijotismo de Cervantes[18], Ortega ahonda en la modernidad poniendo al descubierto la crisis que, en muchos, diversos aspectos, la ha atravesado, desde su nacimiento, en la escisión entre yo y mundo, sujeto y objeto, finito e infinito. No es entonces casual que se remita tanto al *eros* platónico, puente entre la idea y el mismo finito, como a la lógica de Hegel, que sella la puesta a salvo del finito en la dimensión de la eternidad y totalidad del espíritu, sentando, con ello y al mismo tiempo, los supuestos del nexo entre metafísica y política. En una nota de trabajo es posible leer lo siguiente:

> El *cosmos noetos* entrevisto por Platón, visto por Plotino, es redescubierto por Hegel. Lo inteligible es un organismo, un cuerpo sistemático. Todo en él es parte del todo y es lo que es como tal. Cada concepto absoluto lo es en función del todo como su limitación o concreción. Toda verdad es limitación funcional de la Verdad, [...] particularización interna de ésta que es, por tanto, substancia de todas, generalidad inclusiva y concreta de ellas[19].

---

[18] Cfr. ibíd., pág. 761.

[19] J. Ortega y Gasset, *Notas de trabajo,* pág. 172, nota 193.

El explícito intento orteguiano es precisamente «salvar las apariencias», librándolas de un destino de aniquilación y atomización al que está expuesta en primer lugar la misma individualidad moderna, encerrada en la falsa certeza de la vacía afirmación de sí misma, o bien de acuerdo con la pureza del sujeto cognoscitivo o bien de acuerdo con la esterilidad de un mandamiento moral que ya Nietzsche y Scheler habían indicado lúcidamente como lugar del rencor y del resentimiento. Desde esta perspectiva, es posible leer coherentemente también la referencia al *amor intellectualis* de Spinoza, y —en otros pasajes de escritos anteriores pero animados por el mismo intento teórico— a la idea del uno-todo y a la reanudación del panteísmo en ambiente idealista y romántico (ante todo en las numerosas referencias a Goethe y a Schelling). En este contexto, pueden coexistir, soportadas por una inspiración unitaria, las dos direcciones en las que va articulándose la reflexión de Ortega: la filosófico-teórica y la práctico-política, que él halla ejemplarmente presentes en el estilo poético de Cervantes, que «lleva consigo una filosofía y una moral, una ciencia y una política»[20].

Finalmente, en una reconstrucción del contexto teórico en el que se sitúa la referencia de Ortega a la *Logik* hegeliana[21], y que

---

[20] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* pág. 793. En esta línea de lectura de la lógica hegeliana, cfr. R. Espinoza Lolas (ed.), *Hegel. La transformación de los espacios sociales,* Concón-Chile, Midas, 2012 (con ensayos de R. Espinoza Lolas, J. E. Fernández, J. M. Ripalda, V. Rühle, V. Serrano, P. Vermeren, V. Vitiello). Cfr., también, A. E. Pérez Luño, «Hegel y Ortega. Meditación sobre los presupuestos historiográficos de la filosofía del derecho», en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset,* págs. 523-568.

[21] Cabe recordar la importancia de la lógica y de la metafísica hegelianas en otras dos reformulaciones radicales de la metafísica: la de Xavier Zubiri, que es metafísica de la realidad, y la de Eduardo Nicol, que es metafísica de la expresión. De X. Zubiri, véanse, «Hegel y el problema metafísico», en íd., *Naturaleza, Historia, Dios* (1944), Madrid, Alianza, 2004, págs. 267-287; *Sobre la esencia* (1962), Madrid, Alianza, 2008, cap. IV § 1: «La esencia como concepto formal», págs. 36-58; *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1994), Madrid, Alianza, 1995, cap. VI: «La filosofía occidental (5): Hegel», págs. 247-319; *Inteligencia y realidad* (1980), Madrid, Alianza, 2006, págs. 148-149, 198 y 213; *Inteligencia y logos* (1982), Madrid, Alianza, 2002, pág. 117 e *Inteligencia y razón* (1983), Madrid, Alianza, 2001, pág. 343. De Nicol,

aspire a ser correcta, lo que no puede quedar desatendido es el hecho de que el estudio de la misma lo vio ocupado en un periodo que se extiende, por lo menos, desde el año 1907 hasta el 1912. Lo demuestran las notas, para nada escasas, dedicadas al análisis de unos pasajes cruciales relativos a la «Doctrina del ser» y a la «Doctrina de la esencia»: de la cuestión del comienzo de la ciencia a la dialéctica de ser, nada y devenir; de la relación entre calidad y cantidad a la de los momentos particulares y el entero; del nexo entre apariencia y aparición al tema del fundamento. De ello ofrece un testimonio el propio Ortega en dos ocasiones. La primera —que aparece en el manuscrito del curso que impartió en el mes de diciembre de 1912 en el Ateneo de Madrid— anticipa, en algunos pasajes hasta literalmente, los ya analizados párrafos de las *Meditaciones del Quijote,* de acuerdo con el mismo planteamiento que, de la crítica al saber erudito, conduce a la necesidad de la asimilación real de los contenidos de las distintas filosofías en la historia, llegando a la idea de la totalidad del saber a través de la referencia a la lógica hegeliana[22]. La segunda ocasión está representada, a su vez, por un artículo publicado en *La Nación* el 23 de mayo de 1926, titulado «Lectura y relectura», en el que, retomando las observaciones del mismo manuscrito, Ortega escribe lo siguiente:

> Confieso haber aprendido la técnica de leer leyendo la *Lógica* grande de Hegel. Es una experiencia que recomiendo [...]. Las frases de Hegel tienen una gran ventaja [...]. Entre vocablo y vocablo se abre un abismo intelectual. El nexo entre ellos no se da en la superficie [...] sino [...] en el subsuelo. [...]. Cada oración de Hegel exige que la descompongamos en sus elementos: después que hemos parado bien mientes en ellos

---

cfr. *Historicismo y existencialismo* (1950), México, FCE, 1989, cap. III: «El dinamismo de la sustancia y la dialéctica histórica. Leibniz y Hegel», págs. 96-133, *Los principios de la ciencia* (1965), México, FCE, 2001, cap. IV: «El principio de causalidad. La causalidad histórica», en especial págs. 225-226 y *Metafísica de la expresión* (1974), México, FCE, 2003, págs. 98-99.

[22] J. Ortega y Gasset, «Tendencias actuales de la filosofía» (manuscrito autógrafo conservado en el Archivo de la Fundación Ortega y Gasset), ahora en *OC,* VII, pág. 233.

> los vemos organizarse, unirse, ensancharse, encenderse en la luz mágica de una frase que irradia el más luminoso sentido [...]. Como hay que realizar esa operación casi con cada línea del libro su lectura exige aproximadamente dos años, tiempo sobrado para que en el lector se constituya un nuevo hábito, una nueva práctica en el trato con lo negro. Recuerdo haber dedicado a esta faena sobre la *Lógica* hegeliana los años de 1911 y 1912: en este caso la lectura fue, a la par, relectura[23].

A esa misma faena, en esos mismos años, se había dedicado —como resulta de una carta dirigida a Heinz Heimsoeth— Nicolai Hartmann, que declaró haber hallado en la lógica hegeliana «un libro de dificultad inhumana», pero del que «en cada página se aprende algo»[24]. Como vemos, la lectura de la *Wissenschaft der Logik* de Hegel es expresión de un clima de intenso ajetreo y diálogo intelectual en el que, a comienzos del siglo xx, pensadores como Ortega, Hartmann, Heimsoeth, compañeros y amigos de Marburgo, se medían con los límites del subjetivismo neokantiano en busca de un principio que fuera filosóficamente capaz de comprender el dinamismo y la consistencia de lo real, no pudiendo esto último resolverse en las estructuras racionales de la pura gnoseología[25].

Aunque no es posible encontrar ulteriores referencias en sus escritos, el joven Ortega se dedicó intensamente al estudio de la *Logik,* lo que no solo le proporcionó ese «nuevo hábito» necesario para la comprensión profunda de los significados en el marco de la dialéctica entre superficie y profundidad, sino que, más especí-

---

[23] J. Ortega y Gasset, «Lectura y relectura», en *OC,* IV, pág. 17; y *Hegel. Notas de trabajo,* pág. 13.

[24] *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel,* hrsg. von F. Hartmann und R. Heimsoeth, Bonn, Bouvier, 1978, pág. 13 (la carta está fechada 1907). Acerca de la confrontación de Hartmann con la filosofía hegeliana, cfr. H. Hülsmann, *Die Methode in der Philosophie Nicolai Hartmanns,* Dusseldorf, Schwann, 1959, págs. 47-54 y F. -P. Hansen, *Vom wissenschaftlichen Erkennen. Aristóteles-Hegel-N. Hartmann,* Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005.

[25] Sobre la relación de Ortega con Hartmann, cfr. J. San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación,* págs. 162-169; y *La fenomenología de Ortega y Gasset.*

ficamente, contribuyó sin duda a que madurara en él la conciencia de la necesidad de instrumentos conceptuales aptos para una fundamentación científica de la filosofía, en el sentido antes mencionado. Según hemos visto, el esclarecimiento de la relación del instrumento conceptual con la vida constituye uno de los objetivos principales de las *Meditaciones del Quijote*. A este respecto, cabe señalar el significado filosóficamente distinto que vida y concepto adquieren en Hegel y en Ortega. Pues, aunque ambos comparten la idea del nexo esencial que une la vida con el concepto, en muchos aspectos emprenden un camino exactamente contrario. Según la perspectiva hegeliana, alcanzar la plenitud del significado de la vida significa superar su inmediatez para conquistar su existencia auténtica bajo la forma del concepto, se trata entonces de ir, en un movimiento ascendente —que es, al mismo tiempo, un descender hacia la intimidad de la esfera espiritual—, de la vida al concepto en el que esta se resuelve. En la perspectiva orteguiana, se produce un proceso inverso, que del concepto conduce a la vida. Después de haber reconocido el carácter abstracto y cristalizado de la teoría, Ortega afirma la necesidad de volver a la densidad y a la espontaneidad de la vida, la única que permite esclarecer también el papel irremplazable del concepto. «En comparación con lo inmediato, con nuestra vida espontánea, todo lo que hemos aprendido parece abstracto, genérico, esquemático. No sólo lo parece: lo es». Por ello, es urgente —según prosigue Ortega— «convertirnos a lo inmediato», cuyo sentido puede apresarse auténticamente solo si se interpone una distancia entre lo inmediato y nosotros, precisamente con la asunción de la lente que representa el concepto: «Los que viven junto a una catarata no perciben su estruendo; es necesario que pongamos una distancia entre lo que nos rodea inmediatamente y nosotros, para que a nuestros ojos adquiera sentido»[26]. Sin embargo, afirmar la importancia esencial del instrumento conceptual para comprender más profundamente lo inmediato de la vida no comporta, para Ortega, admitir respecto a esta la acción penetrante de la hegeliana *Vernichtung* del espíritu, que, negán-

---

[26] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* pág. 756.

dola en sí misma, la remite a la «fría necesidad» del concepto y de la ciencia. El sujeto no se sitúa ante las cosas considerándolas como sus propios objetos. Más bien su posición es la que Ortega —inspirándose en la lección fenomenológica— halla en la categoría de ejecutividad, es decir, esa actitud originaria que arranca del interior mismo del yo en la relación que constitutivamente lo liga a los otros yo, al igual que a las cosas y al mundo[27]. Y si concebir las cosas y el mundo desde dicha dimensión relacional originaria, según la cual se estructura el vivir, significa aceptar la realidad en su propia dimensión, no por ello es posible hablar de una actitud que tranquila e indiferentemente «deje ser» las cosas. La efectiva «reabsorción de la circunstancia», aunque llevada a cabo amorosamente, «es el destino concreto del hombre»[28]. Las cosas, en su autonomía, rodean al hombre, se le presentan ora suplicantes —mostrando «sus tácitas fisonomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo»[29]— ora, en otros lugares, mostrando su propia dureza y su propia resistencia. Por consiguiente, la realidad no puede ser entendida —según lo que luego aclarará Ortega— ni como cosa ni como objeto, ya que surge de la relación dinámica entre el punto de vista del yo viviente y el mundo al que se abre y en el que se halla situado y actúa concretamente. Más allá de la moderna, titánica ilusión de un dominio incondicionado del sujeto sobre las cosas, el nexo que el hombre instituye con ellas en la recíproca interacción e integración de los respectivos ámbitos es lo que designa y configura su mundo, insertando en él un sentido principalmente humano. Alcanzar la plenitud del vivir significa ejercer sobre la propia dimensión circunstancial la fuerza de la idealidad en el sentido que ya hemos aclarado, idealidad que pre-

---

[27] Cfr. en especial J. Ortega y Gasset, *Ensayo de estética a manera de prólogo,* en *OC,* I, pág. 668. Sobre este aspecto, véanse las posiciones de P. Cerezo, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset,* Barcelona, Editorial Ariel, 1984, que J. San Martín analiza en *Ensayos sobre Ortega,* págs. 190-246, e íd., *La fenomenología de Ortega y Gasset,* págs. 71-111.

[28] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* pág. 756.

[29] Ibíd., pág. 754.

cisamente por ello se convierte en la forma más adecuada de realismo, puesto que permite ahondar en la cosa, sacando a la luz lo que estaba solamente oculto, sin por ello disolverla totalmente en sí misma[30]. Lo que está oculto en la cosa misma es la virtualidad del sentido, que se da a través del esfuerzo teorizador del concepto. Es precisamente en esta construcción y búsqueda del sentido donde —lo hemos visto— yace el acto creador del pensamiento, al que le pertenece constitutivamente el dinamismo del obrar como «faena» del concepto, es decir, esa inquietud, que nunca está definitivamente dormida, de la actividad espiritual que, en la insoslayable relación con la vida, es la única capaz de conducir a la serena certeza de la ciencia, a la «salvación» de su mirada unificadora.

2. La inercia del dato y la vida del concepto

Prosiguiendo en la búsqueda de las huellas hegelianas, cabe destacar un ulterior, importante aspecto. El dispositivo teórico del que se sirve Ortega para llegar a la afirmación de la filosofía como ciencia evidencia unas consonancias significativas con el que emplea a este respecto Hegel a lo largo de toda su trayectoria especulativa. Nos referimos al esclarecimiento de la diferencia esencial que, para ambos, existe entre el saber y la mera erudición. En coherencia con la reivindicación de la índole unificadora de la ciencia en tanto que superación de esa actitud de desconexión que atomiza el mundo y la individualidad, Ortega distingue netamente entre filosofía y erudición: «La filosofía es [...] lo contrario de la noticia, de la erudición»[31]. Sin dejar de tener plena conciencia del papel que tuvo la investigación erudita en el nacimiento del saber histórico, que Ortega reconoce en los intentos de Huet y Casaubon, atribuye a dicha investigación una po-

---

[30] Acerca del nexo entre realismo e idealismo, véanse las observaciones de G. P. Cammarota, «Etica della volontà pura e critica dello sforzo puro. Cohen e Ortega y Gasset» (pág. 31), que señala los elementos de continuidad respecto de la afirmación de Cohen *«Echter Idealismus ist Realismus»*.

[31] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* pág. 752.

sición tan solo periférica respecto a la ciencia, ya que se limita a la simple acumulación y cotejo de datos. La tarea y la aspiración primaria de la filosofía es, en cambio, llegar a una síntesis de la multiplicidad de los hechos, que logre librarlos de su separación y de su estéril aislamiento a fin de remitirlos a la unidad de un sentido general que, «como un alimento bien asimilado» del que queda solo «su vigor esencial»[32], les restituya su auténtico valor. Del mismo modo que en las páginas de Ortega, para quien la aspiración a la totalidad nutre el «afán» que caracteriza la filosofía en la superación de la unilateralidad de las nociones particulares, también en las páginas hegelianas es la exigencia de la comprensión racional del tiempo y de la vida histórica la que, como es notorio, anima y mueve la «necesidad de la filosofía». Lo cual se define, ante todo, precisamente como una necesidad de unificación ante la labor del intelecto, en virtud de la cual —según recita la *Enzyklopädie*— «el pensamiento se enreda en contradicciones», en «modos» y «formas» a él inadecuados, quedando «prisionero en su contrario» en lugar de llegar a sí mismo[33]. Especialmente en el escrito acerca de la *Differenz,* la necesidad de la filosofía queda determinada en su nexo esencial con la vida. En tanto que «fuerza del limitar», el entendimiento separa a los hombres de sus propios productos, haciendo que ese mismo mundo que han producido se les vuelva ajeno. Más allá de la multiplicidad de limitaciones que el entendimiento crea infinitamente, «el esfuerzo» y «la inquietud de la vida» erosionan los cimientos de las construcciones intelectuales, eliminando la oposición entre el producir y los productos, y generan, de esta manera, la solidez del edificio de la ciencia[34].

---

[32] Ibíd.

[33] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse,* en *Werke in zwanzig Bänden,* hrsg. v. E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, Bd. 8, I, §11, págs. 54-55 (trad. cast. de R. Valls Plana, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* Madrid, Alianza, 2000).

[34] G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie,* hrsg. von G. Lasson, Hamburg, Meiner, 1962, págs. 10-13 (trad. cast. de J. A. Rodríguez Tous, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling,* Madrid, Alianza, 1989, págs. 12-13).

Con la intención de verificar más de cerca los motivos de afinidad entre las posiciones orteguianas y las hegelianas, cabe señalar que el discurso de Ortega acerca de la diferencia entre ciencia y erudición guarda relación con una consideración indirecta, pero extremadamente significativa, acerca de la historia de la filosofía. Solo en la búsqueda del principio unificador de la verdad reside —según asevera Ortega— la posibilidad de construir y reconocer, superando la apariencia de las «ruinas» representadas por las diversas filosofías que se han sucedido en el tiempo, el ámbito propio de la filosofía, en el que aquellas pueden mostrar la profundidad del impulso que las ha generado y la riqueza de sus resultados. En un planteamiento análogo se apoyan las argumentaciones hegelianas al respecto, planteamiento que se reitera a lo largo de los años —si bien con todas las diferencias y cambios de acento debidos a la evolución de su pensamiento— de la *Differenz* a la *Phänomenologie* hasta la *Enzyklopädie,* de la que Ortega transcribe, en una nota de trabajo juvenil, un pasaje completo del §13 de la *Einleitung* a la *Wissenschaft der Logik,* en el que Hegel, antes de llegar, en el parágrafo siguiente, a la afirmación de lo verdadero como totalidad sistemática, critica la idea de una «historia externa» de la filosofía[35]. La estructura de estos pasajes decisivos de las *Meditaciones del Quijote* muestra elementos de afinidad respecto del planteamiento hegeliano. El esclarecimiento de la naturaleza y de la forma más propia de la filosofía arroja luz también sobre el significado de su pasado y de su historia, y, en general, sobre el sentido mismo de un devenir que no puede ser identificado simplistamente con las «masas torrenciales de hechos históricos»[36]. Tales masas dan tan solo la ilusión de un avance en la investigación histórica, ya que, en realidad, en tanto que movidas por un impulso acumulativo, no llegan a otra cosa que a un desordenado «cajón de sastre», o, según la expresión

---

[35] Cfr. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundisse,* §§ 13 y 14, págs. 58-59 (trad. cast. cit.) y J. Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo,* págs. 29-30, nota 1. Ortega utilizaba la edición Lasson del año 1905 (Leipzig, Dürr'schen Buchhandlung). El pasaje hegeliano está en la pág. 50.

[36] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* pág. 752.

hegeliana, a un inútil «cúmulo de contingencias»[37], que está imposibilitado para conocer el principio íntimo de su verdad. El más directo objetivo polémico de Hegel era, como es notorio, Kant y el kantismo, o sea, el ámbito propio de la filosofía de la reflexión, atrapada en una mala infinitud e incapaz de alcanzar el conocimiento de la totalidad. El objetivo polémico de Ortega era, más en general, la cultura positivista y cientista, pero también, de manera más específica, el mismo neokantismo, del que por aquellos años estaba madurando la decisión de despedirse. No es por ende casual que la referencia a Hegel aparezca precisamente a la hora de reivindicar la unidad y la totalidad de la ciencia, en oposición a toda tesis basada en la primacía de una subjetividad cognoscitiva que reduzca el saber científico a una vacía construcción apriórico-formalista o que lo reduzca a la mera dimensión empírica, impidiendo de esta manera una posesión real o una comprensión real del ser de las cosas. Claro que no se pueden pasar por alto las contradicciones en las que incurre Ortega cuando hace una referencia conjunta al *eros* platónico y a la idea hegeliana de ciencia. «La verdadera figura en que existe la verdad —según recita la *Vorrede* a la *Phänomenologie des Geistes*— no puede ser sino el sistema científico de ella», tal como, impulsado por la exigencia de afirmación del carácter sistemático de la filosofía, había declarado Ortega, probablemente acudiendo al célebre pasaje hegeliano, en las ya recordadas páginas del artículo de juventud «¿Hombres o ideas?»[38]. Quizás no es casual que Ortega se detenga en este punto, de hecho, crucial, omitiendo los pasajes inmediatamente sucesivos, que evidentemente le habrían causado no pocos problemas relevantes. Prosigue, en efecto, Hegel: «Colaborar en que la filosofía se acerque a la forma de la ciencia, es decir, se acerque a aquella meta en que pueda deponer el nombre de *amor al saber* y convertirse en un saber *efectivo,* eso es precisamente lo que yo me he propuesto»[39]. La «figura» en que

---

[37] G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie,* pág. 10 (trad. cast. pág. 9).

[38] Escribe al respecto Ortega: «La verdad sólo puede existir bajo la figura de un sistema» (cfr. J. Ortega y Gasset, «¿Hombres o ideas?», pág. 27).

[39] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* neu hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont, mit einer Einleitung von W. Bonsiepen, Hamburg, Mei-

la verdad en su forma, al mismo tiempo, *existe* también efectivamente, impone que la noción de amor quede superada y resuelta en la noción superior de la ciencia, a la que pertenecen el trabajo y la faena del concepto y no «la pura iluminación subitánea» de la *alétheia* a través de la cual, como veremos más adelante, la verdad —a juicio de Ortega— se revela[40]. Sin embargo, a fin de medir adecuadamente el alcance de tales contradicciones, es preciso recordar la índole del acercamiento orteguiano a los textos de Hegel (y no solo), que está caracterizado —según hemos visto— por una sustancial «infidelidad», que lo lleva a un empleo instrumental de los mismos, dictado directamente por sus propias posiciones y exigencias teóricas.

Desde esta perspectiva, se torna posible observar que, en esta etapa de su pensamiento que desemboca en la publicación de las *Meditaciones del Quijote,* Ortega acude a la *Phänomenologie des Geistes,* en tanto que esta es conjuntamente ciencia de las figuras de la conciencia y de las figuras del mundo espiritual. Una vez que ha sido planteada la necesidad de comprensión de la vida en la unidad de sus creaciones y de sus productos, a la que responde la filosofía en tanto que «ciencia general del amor», Ortega debe recuperar, por un lado, la peculiar dinámica lógica del principio dialéctico dentro de ella —de donde procede la referencia a la *Wissenschaft der Logik*—, por otro, el terreno concreto sobre el que se estructura y construye el mundo cultural e histórico en la relación constitutiva, en que la vida consiste, de la experiencia individual con lo que la rodea, sacando de ella la unidad del significado. «Espíritu, *logos* no son más que "sentidos", conexión, unidad», es decir, la capacidad de extraer de la vida individual y de su circunstancia el «espíritu que encierran», justamente «su *logos»* interno[41]. En semejante capacidad «extractiva» —que Ortega, en las célebres páginas de la *Rebelión de las masas,* habría comparado con el trabajo del «minero», acudiendo a una metáfora que Hegel ya había utilizado respecto al trabajo del

---

ner, 1988, pág. 6 (trad. cast. de M. Jiménez Redondo, *Fenomenología del espíritu,* Valencia, Pre-textos, 2009, pág. 114).

[40] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* pág. 769.

[41] Ibíd., pág. 755.

espíritu[42]— reside la capacidad creadora y productora de la actividad intelectual. Con la introducción de un sentido nuevo, por cierto ausente en la desconexión inerte de la cosa, el mundo de la cultura hace visible y comunicable, a través de la plástica configuración de sus productos, la fecundidad del espíritu vital que lo anima. En coherencia con tales supuestos, Ortega hace referencia nuevamente a la obra de arte y ello en respuesta a la exigencia de mostrar ejemplarmente la naturaleza de la producción espiritual en tanto que capacidad de elevarse del nivel de la inmediata espontaneidad vital al nivel clarificador del pensamiento que de ella se apropia y, de esta forma, la revela en su significado auténtico: «La obra de arte no tiene menos que las restantes formas del espíritu esta misión esclarecedora, si se quiere *luciferina*»[43]. A este respecto, cabe recordar la célebre comparación —que Hegel, todavía influenciado por las posiciones schellinguianas, establece en la *Differenz*— entre filosofía y obra de arte:

> Lo verdaderamente peculiar de una filosofía es la interesante individualidad en la cual la razón se ha organizado en una figura, a partir del instrumental de construcción de una época particular; la razón especulativa particular encuentra allí espíritu de su espíritu, carne de su carne, se intuye a sí misma en ello como una y la misma cosa, y como un ser vivo distinto. Cada filosofía está acabada en sí misma y tiene, igual que una genuina obra de arte, la totalidad en sí[44].

---

[42] Cfr. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas. Prólogo para franceses,* en *OC,* IV, pág. 364; G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* en *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte,* Bd. 9, Teil 4, *Philosophie des Mittelalters und der neuren Zeit,* hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1986, págs. 34 (Ms. 1820), 47 (Sinopsis Ms. 1820 und Kolleg 1820/21), 351 y 355 (Kolleg 1831); G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* trad. cast. de W. Roces, México, FCE, 2005, t. I, pág. 86. Sobre la imagen del pozo y de la mina en Hegel, véase J. Derrida, «El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel», en *Márgenes de la filosofía,* Madrid, Cátedra, 1993.

[43] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* pág. 789.

[44] G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie,* pág. 12 (trad. cast. pág. 12).

Alcanzar la visión de la unidad del sentido del obrar humano es también lo que permite arrojar luz sobre el pasado, librándolo de su propio, de otro modo inevitable, destino de decadencia y de muerte. Y no se trata de una cuestión meramente teorética, sino llena de consecuencias en el ámbito práctico-político, a la luz de lo cual es posible distinguir entra una «vieja» y una «nueva política»[45]. Una actitud semejante caracteriza, para el Ortega que reflexiona acerca de las raíces culturales de España, el reaccionarismo radical, paradójicamente hostil no tanto hacia la modernidad, sino justamente hacia ese mismo pasado en el que declara inspirarse y remitirse. Conservar el pasado en cuanto tal significa, a su juicio, condenarlo al silencio y a la ineficacia: «Esta incapacidad de mantener vivo el pasado es el rasgo verdaderamente reaccionario». Por el contrario, interpelarlo a la luz de las instancias vitales del hoy, «abrir nuestras venas e inyectar de su sangre en las venas vacías de los muertos», quiere decir hacer fluir en ellos la fuerza de la vida, haciendo operar, a través de lo provechoso del diálogo, la profundidad de aquellos intereses que constituyen «el fondo general de lo humano» y que, por ello, continuamente se renuevan en el interrogante acerca del sentido de la cultura y de nuestro destino[46]. También el Hegel de la *Differenz* había planteado, con un lenguaje semejante con el de Ortega, la pregunta en torno al significado de la historia en su nexo con la individualidad viviente, en oposición al *mortuum* del dato: «El espíritu viviente, que habita en una filosofía, requiere, para desvelarse, ser alumbrado por un espíritu de igual estirpe», animado por el mismo interés viviente. Si, en efecto, la actitud histórica se alimenta de motivaciones extrínsecas, puede servir solamente «al aumento de la colección superflua de momias», perdiéndose de esta manera en la indiferencia de un pasado muerto: a la figura viviente se contrapone la fijeza de la estatua, a la intensidad del diálogo entre espíritus «de igual estirpe», la insensatez de un opinar vacío. Solo si se posee un interés semejante se torna posible una auténtica relación de «parentela» con los espíritus que han luchado en

---

45 Cfr. J. Ortega y Gasset, «Vieja y nueva política», en *OC,* I, págs. 710-737.
46 J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* pág. 759.

el tiempo, reconociendo en el pensamiento del pasado «el espíritu de su espíritu y la carne de su carne»[47].

Elevarse a la comprensión de la unidad del *logos,* que encierra la multiplicidad de sus determinaciones particulares como partes de un todo viviente, constituye la tarea propia de la ciencia filosófica, la cual, según hemos visto, tanto para Hegel como para Ortega, no puede identificarse con un simple conjunto de nociones. Si de ello se tratara, manteniendo la metáfora organicista, la ciencia se comportaría como una investigación anatómica, limitándose a la disección y observación de las partes «del cuerpo consideradas éstas conforme a su existencia inanimada», de la que queda ocultada la esencia viva, reducida a un «esqueleto»[48] (hasta aquí Hegel). Sus momentos —tal como lo expresará posteriormente Ortega—, lejos de mostrar la fuerza «desnuda y patente»[49] de la vida, serían hechos indiferentes, observables en el ambiente aséptico de un laboratorio, al igual que partes seccionadas de un cuerpo muerto puesto sobre la «mesa operatoria»[50]. Es «la seriedad de la vida en su plenitud» —según escribe Hegel en otro pasaje de la *Vorrede*— que «es la que conduce dentro de la experiencia de la cosa misma». Pero, para que el impulso a la generalidad propio del pensamiento, que representa «el comienzo del formarse uno», pueda adquirir efectivamente la configuración de ciencia, más allá de la vacuidad de una actitud meramente clasificatoria, es necesario que en ella penetre «la seriedad del concepto»[51].

---

[47] G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie,* pág. 9 (trad. cast. pág. 9). «Momia» y «esqueleto» son términos que Ortega utiliza repetidamente en los textos acerca de la razón histórica y la historia de la filosofía para describir la vacuidad y la esterilidad de una consideración de la filosofía incapaz de apresar el auténtico interés viviente.

[48] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* pág. 39 (trad. cast. pág. 111).

[49] J. Ortega y Gasset, «La razón histórica», Curso del año 1944, en *OC,* IX, pág. 683.

[50] Cfr. J. Ortega y Gasset, «Prólogo a *Historia de la filosofía,* de Karl Vorländer», en *OC,* III, pág. 398. «Se podría decir —según escribe Croce— que el universal concreto, con su síntesis de los opuestos, capta la vida y no el cadáver de la vida: da la fisiología, y no la *anatomía* de lo real» (B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel,* pág. 22).

[51] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* págs. 5-6 (trad. cast. pág. 114).

3. Superficie y profundidad

Como decíamos, el esclarecimiento del tema del concepto, en su relación con la vida, es precisamente uno de los objetivos primarios de las *Meditaciones del Quijote*. Respecto a ello y ante la ineptitud del neokantismo, la filosofía hegeliana proporciona la oportunidad de captar la dinámica de la relación entre el sistema científico y su desarrollo, entre la unidad del *logos* y la pluralidad de los sentidos determinados que el hombre establece en el esencial vínculo vital con las cosas y la circunstancia. En el papel central que juega el interés por la vida, a la luz del cual Ortega indica en la comprensión de las bases de la vitalidad una de las tareas principales del hombre contemporáneo[52], ya es posible vislumbrar su sucesivo camino de pensamiento, que lo habría conducido justamente a profundizar en el análisis de la vida humana. Pero, ahora, en las *Meditaciones,* la atención orteguiana apunta principalmente a la peculiar obra de conexión propia del concepto, que le permite insertar las cosas, y nuestras mismas experiencias *de* ellas y *con* ellas, en un sistema ordenado de realidad, en el que puedan ser «salvadas» y liberadas de su destino de separación y finitud. Con esta exigencia de comprensión unitaria, Ortega destaca algunos núcleos teóricos principales a través de los cuales va constituyéndose y articulándose la dinámica entre el concepto y la vida, de manera que esta última no evada las redes generalizadoras y ordenadoras del concepto, sino que, por el contrario, halle en ellas su propio significado más auténtico.

Con rápidos pero eficaces esbozos, Ortega traza el cuadro de la actividad espiritual con respecto a la realidad y a la circunstancia como un paisaje multiforme y profundo, en el que el bosque espeso del Escorial, más allá de la experiencia cotidiana, se abre a la mirada que sabe penetrar en él más allá de su superficie; la aparente simplicidad del canto de una oropéndola y el fluir de un arroyo ponen en marcha ese «dialéctico fauno» que es el pensamiento, y *Don Quijote* se convierte en una «selva ideal», expre-

---

[52] Cfr. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* pág. 758.

sión de la complejidad de una perspectiva que, para ser captada, exige «un leer que es un *intelligere* o leer lo de dentro, un leer pensativo»[53]. El sentido profundo del bosque —oculto, como reza el proverbio alemán citado también por Hegel, para quien de él ve tan solo los árboles y en ellos se detiene, es decir, para quien se queda enredado en las particularidades— puede abrirse a la instantánea iluminación de la verdad como *alétheia* precisamente gracias a la capacidad del pensamiento de sacar de él la latencia que custodia, arrojando luz sobre las cosas mismas y sobre la multiplicidad de las perspectivas y de los posibles sentidos —al margen de metáforas, de los humanos «destinos, igualmente respetables y necesarios»— que el bosque-mundo contiene[54]. No es este el lugar para analizar las evidentes semejanzas del discurso orteguiano con la filosofía de Heidegger, por cierto más tardía, respecto a la cual Ortega reivindicó la primogenitura de más de un tema, en especial por lo que concierne a la verdad como *alétheia*[55]. Ahora es preciso

---

[53] Cfr. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* págs. 767, 770-772.

[54] Ibíd., págs. 764-766.

[55] Cfr. J. Ortega y Gasset, «Prólogo a una edición de sus obras» (1932), en *OC,* V, pág. 93. En especial íd., «Pidiendo un Goethe desde dentro. Carta a un alemán», págs. 127-128, nota 1. Véanse también las observaciones de Ortega en «En torno al "Coloquio de Darmstadt, 1951"», en *OC,* VI, págs. 797-810, y las «Notas de trabajo sobre Heidegger», ed. de J. L. Molinuevo y D. Hernández Sánchez, en *Revista de Estudios Orteguianos,* 2, 2001, págs. 9-27 (primera parte) y n. 3, 2001, págs. 5-31 (segunda parte). Acerca de la confrontación con Heidegger cfr. J. Gaos, «Ortega y Heidegger», en *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset,* ed. de José Lasaga Medina, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013; N. R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas;* íd., «La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: la influencia de Georg Misch», en *Revista de Estudios Orteguianos,* 3, 2001, págs. 147-166; P. Cerezo, «El nivel del radicalismo orteguiano: la confrontación Ortega/Heidegger», en *Teorema. Revista internacional de filosofía,* 13, 1983, 3-4, págs. 345-384; A. Regalado García, *El laberinto de la Razón: Ortega y Heidegger,* Madrid, Alianza, 1990; S. Rupp, «Ortega, Heidegger and beginning again in Don Quijote», en *Comparative Literature Studies,* 28, 1991, 1, págs. 36-50; R. Rodríguez, «Naufragio e inhospitalidad. Un apunte sobre el nivel de radicalismo de Ortega y Heidegger», en J. Lasaga, M. Márquez, J. M. Navarro y J. San Martín (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, págs.135-154; J. San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset,* págs. 147-175; J. Acevedo Guerra, «Una nota sobre Ortega y Heidegger», en *Revista de Estudios Orteguianos,* 25, 2012, págs. 109-118.

evidenciar dos aspectos. El primero remite a la naturaleza de este desvelamiento: cuando la maraña del bosque pierde su espesura con la luz clara de la verdad, el contenido que se manifiesta es el de una construcción estructurada de significados, en la que el concepto ordena y da forma a la vida. El segundo es que, ya en las páginas anteriores de las *Meditaciones,* a la hora de explicitar supuestos y objetivos del escrito, Ortega había empleado el mismo dispositivo lingüístico-conceptual para esclarecer la relación del hombre con las cosas, reconociendo la posibilidad de superación de la actitud de indiferencia y de desinterés por estas últimas, con vistas a una correcta dinámica entre luz, superficie y profundidad. Ejercer la tarea de «salvación» propia del pensamiento significa, en efecto, colocarse ante la vida y nuestras experiencias «en postura tal que [...] el sol» dé en ellas «innumerables reverberaciones», significa transformarnos en «superficies favorables donde refractarse», para que «multipliquemos los haces de nuestro espíritu», haciéndolo apto para la riqueza de perspectivas que le corresponde[56].

Con una semejante clave de lectura de la realidad se torna posible mirar con agudeza más allá del simple ver, penetrar con el ojo del intelecto en el nivel profundo de las cosas, ese mismo nivel en el que estas se dan en la articulada trama de relaciones que establecemos con ellas.

> Si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar. Platón supo hallar para estas visiones que son miradas una palabra divina: las llamó *ideas*[57].

Sin embargo, la profundidad se revela solamente desde la superficie que a ella remite, o sea, partiendo del plano de las concretas impresiones sensibles y materiales, que asume, entonces, una dúplice forma de existencia: la una, vinculada con su propio ser inmediato, la otra, que constituye «su segunda vida», una vida

---

[56] Cfr. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* págs. 747 y 749.

[57] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* pág. 769.

«virtual», construida al mismo tiempo con él y más allá de él. En este último caso, «la superficie, sin dejar de serlo, se dilata en un sentido profundo. Esto es lo que llamamos escorzo», «órgano de la profundidad visual [...], donde la simple visión está fundida con un acto puramente intelectual»[58].

La dialéctica entre superficie y profundidad constituye también el instrumento teórico que le permite a Ortega enlazar las consideraciones desarrolladas hasta aquí con el tema de la cultura europea. Evocando la falsa oposición entre las «nieblas germánicas» y la «claridad latina», y, por ende, entre la cultura alemana y la mediterránea, observa que tal oposición puede remitirse al «reconocimiento de dos castas de hombres: los meditadores y los sensuales»[59]. Estos últimos son aquellos para los que el mundo se da en la dimensión de su superficie, los otros aquellos que, en cambio, viven en su profundidad. En los «sensuales» prevalece el elemento ligado al sensualismo y al impresionismo, y, con ello, a la fuerza viva de las sensaciones, de los colores, de los sonidos, que generan un determinado tipo de visión, impulsada por la necesidad de «palpar con la pupila la piel de las cosas», de la que es un ejemplo la «potencia de visualidad» de la literatura de Cervantes. Tal actitud ante las cosas se define de manera ingenua realismo, y, sin embargo, lo que de ellas capta no es su naturaleza de *res,* sino tan solo su apariencia, el modo con el que simplemente se nos imponen. Bien mirado, realistas fueron, en cambio, los griegos, —y la cultura alemana que es su verdadera heredera— que pertenecen al otro tipo de hombres, los que apuntan a la dimensión de la profundidad de la esencia. Se trata de una peculiar forma de realismo, capaz no solo de conocer las cosas sino también de comprender la plenitud y la realidad en la pluralidad de planos y significados que la actividad humana establece ante ellas. Tal forma de realismo pertenece a la memoria, que toma distancia de la inmediatez de la apariencia para purificarla y conservarla, una vez transformada, en la dimensión de la interioridad[60]. Pero si el reconocimiento de la centralidad de la me-

---

[58] Ibíd., pág. 770.
[59] Ibíd., pág. 781.
[60] Ibíd., págs. 778-781.

moria en la construcción del mundo humano y espiritual trae a colación el papel crucial de la experiencia de la hegeliana *Erinnerung,* no por ello la posición de Ortega puede asimilarse al idealismo. Pues en la relación del hombre con las cosas permanece, en estas últimas, un resabio de exterioridad y alteridad en última instancia irresoluble, que ni la actitud sensualista ni tampoco la meditativa pueden eliminar cabalmente. La diferencia entre dichas actitudes consiste más bien en el modo con que la exterioridad actúa respecto al hombre, y el hombre respecto a ella: en el primer caso la realidad, al igual que una «pantera», una «fiera», «cae sobre nosotros de una manera violenta, penetrándonos por las brechas de los sentidos», mientras que en el segundo, «la idealidad sólo se entrega a nuestro esfuerzo». Y es justamente este último el que nos salva e impide que la «invasión de lo externo nos desaloje de nosotros mismos, vacíe nuestra intimidad, y exentos de ella quedemos transformados en postigos de camino real por donde va y viene el tropel de las cosas». De la fuerza de la impresión externa que, como una «saeta forastera», hiere «la retina», se apropia, y la transforma, «nuestra íntima, personal energía». La impresión, por su parte, «es filiada, sometida a civilidad, *pensada* —y de este modo entra a cooperar en el edificio de nuestra personalidad»[61]. Más allá de toda primacía del hombre sobre las cosas, su actividad misma puede darse solamente en los términos de una colaboración razonable con ellas y con la relativa dimensión de las impresiones y de las percepciones sensibles: la mirada de la profundidad y el reflejo de la virtualidad proceden del encuentro insoslayable con la realidad, a partir del cual se crea una estructura de relaciones que la mente interpone entre una impresión y otra. Ahora bien, del mismo modo que la superficie deja traslucir su propia profundidad, también la cultura mediterránea y sensualista, sin por ello renegar de sí misma, tiene que transformarse en vehículo y terreno de la meditativa y conceptual, propia del «principio del Norte», integrándose con ella, con la conciencia de la unidad del proceso espiritual-vital de la creación del significado (y, por consi-

---

[61] Ibíd., págs. 780-781.

guiente, con la conquista de los supuestos que pueden generar una auténtica cultura europea).

Con la creación del sentido, el hombre —según observa Ortega acudiendo a la metáfora acuática que, como hemos anticipado, en los años de la madurez mostrará ejemplarmente la índole del acto vital-espiritual— abandona las «costas de tierra firme» de la cultura de superficie y se lanza a la fluidez de un «elemento más tenue, donde no hay puntos materiales de apoyo», en el que avanza atenido a sí mismo. Con este «esfuerzo doloroso e integral», el hombre va construyendo las estructuras ideales a través de las cuales adquiere forma sólidamente su propio sistema de realidad, el mundo humano y cultural, en el que los conceptos, que son sus instrumentos esenciales, no se manifiestan como «una niebla muda y opresora», ajenos a su mismo artífice y separados de la vida de la que, en cambio, tienen que nutrirse, sino que crean unos «resortes ideales» que nos permiten «ir y venir a nuestro sabor por los paisajes de las ideas que nos presentan claros y radiantes sus perfiles»[62]. Una vez más —y aún más si se presta atención a la matriz cartesiana (que no deja de criticar) contenida en esta última referencia a la posibilidad que proporciona el método de recorrer y de volver a recorrer libremente los escenarios diseñados por la actividad intelectual— resulta evidente la función de «seguridad» que Ortega reconoce a la filosofía y a la cultura. El concepto ofrece, en efecto, esa «claridad» que, ante la espontaneidad vital, garantiza una «tranquila posesión espiritual», la cual, en tanto que «dominio [...] de nuestra conciencia sobre las imágenes», constituye la más firme garantía de que el objeto apresado no huya en su fugacidad sino que efectivamente se convierta en su contenido concreto. «Cultura no es la vida toda, sino solo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad». Y el concepto es un «instrumento» necesario «no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla». La razón «no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida», por el contrario, más allá de toda oposición vacía e improductiva, tiene que disponerse a su comprensión liberándola de la dimensión de pura in-

---

[62] Ibíd., pág. 773.

mediatez y apresándola en los confines seguros de sus propias estructuras[63].

El esclarecimiento de estas últimas —prosiguiendo en la búsqueda de las huellas hegelianas en las *Meditaciones*— conduce a Ortega a apelar nuevamente y de manera explícita a Hegel.

> El concepto contiene todo aquello que esa cosa es en relación con las demás, todo ese superior tesoro con que queda enriquecido un objeto cuando entra a formar parte de una estructura [...]. Entre las cosas hay [...] sus límites —y añade—, Hegel escribe que donde está el límite de una cosa no está esta cosa[64].

Teniendo en cuenta el hecho de que —como hemos visto— en los años inmediatamente anteriores a la redacción de las *Meditaciones del Quijote,* Ortega había leído cuidadosamente la *Wissenschaft der Logik,* de la que, por otra parte, se hace explícita mención en las páginas iniciales del escrito, nos esperaríamos que a esta última, y precisamente a la sección dedicada al planteamiento del límite en el análisis de «algo» y «otro», se refiriese el pasaje orteguiano. Y efectivamente, más de un intérprete la ha indicado como la fuente de Ortega al respecto[65]. Claro que no se puede pasar por alto la función que la misma ha desempeñado verosímilmente en la delineación de la naturaleza dialéctica del pensamiento en general, de la que constituye una prueba el ritmo mismo de los plexos conceptuales recién analizados, en los que opera constantemente una dinámica de superación de marca hegeliana. Así mismo, no se olvidarán las ya citadas palabras, con las que Ortega reconocía la importancia de la *Logik* justamente en la capacidad de su lenguaje de establecer el nexo esencial entre la superficie de la literalidad y la profundidad del subsuelo de los

---

63 Ibíd., págs. 785-789.

64 Ibíd., pág. 783.

65 Cfr. M. Álvárez Gómez, «El concepto de cosa en Ortega», en *El hombre y su medio. Perspectivas ecológicas desde Ortega y Gasset,* ed. de M. del C. Paredes Martín, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1998, pág. 47. El propio Marías, en su edición de las *Meditaciones del Quijote,* hace referencia al primer libro de la *Wissenschaft der Logik*.

significados. Sin embargo, Ortega no se refiere aquí a la *Wissenschaft der Logik,* sino nuevamente, y en coherencia con sus propios objetivos teóricos, a la *Phänomenologie des Geistes*. Como ha advertido Domingo Hernández Sánchez, el pasaje en cuestión resulta ser una paráfrasis de un pasaje de la *Vorrede,* en el que Hegel escribe lo siguiente: «la *diversidad* no es sino el límite de la cosa [...] empieza allí donde la cosa cesa»[66]. El marco teórico hegeliano sigue siendo el contexto —al que pertenecen también las referencias anteriores de Ortega— del esclarecimiento de la relación entre el carácter universal de la ciencia filosófica y el carácter determinado de sus momentos particulares, y, en especial, del nexo entre la eternidad de lo verdadero y la multiplicidad de las verdades que las filosofías expresan en el tiempo histórico. Aceptar una idea de ciencia que se identifique con la exposición extrínseca de sus fines, de sus resultados y de sus objetos significa, a juicio de Hegel, hacer una falsa consideración acerca de ella, respecto a la cual la diversidad define tan solo el límite de la cosa, o sea, lo que ella ya no es más, o aquello a raíz de lo cual deja de ser, en relación con otra que es, justamente, distinta. El tipo de progreso que pertenece a semejante consideración es —lo hemos visto— tan solo aparente, ya que, en lugar de captar el devenir efectivo de la cosa misma en sus diferentes determinaciones, en el que el resultado es la totalidad de su devenir, se limita a una mera yuxtaposición y sucesión de sus objetos. Es preciso, entonces, que la labor generalizadora que caracteriza la ciencia en la identificación de los límites de las cosas adquiera auténtica universalidad. Y es precisamente este el sentido con el que Ortega pone en obra su propia estrategia teórica a partir de la noción hegeliana de límite que, con la señalación de su carácter identificativo-distintivo, se le antoja funcional a la fundamentación de la idea de esquema conceptual. Lo que, en principio, sale a luz es el carácter de separación y de exclusión del límite, más que el aspecto de la superación dialéctica. En efecto —y retomando el hilo de su argumentación— Ortega asevera que el concepto puede propor-

---

[66] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* pág. 5 (trad. cast. pág. 113). Cfr. D. Hernández Sánchez, *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset,* pág. 145.

cionar nada más que el esquema abstracto de la cosa, los límites que definen formalmente su identidad en el acto de de-limitarla, límites que, si, por un lado, delinean las necesarias estructuras relacionales en las que un objeto se halla respecto a los demás, por otro, circunscriben un «ideal hueco» en el que la cosa se presenta ordenada y clasificada, pero todavía no efectivamente comprendida en su presencia y, al igual que ella, tampoco esas relaciones que permanecen extrínsecas las unas respecto de las otras. Si nos limitáramos a la función generalizadora y esquemática del concepto, separándolo de la cosa misma, caeríamos en los resultados de un proceso meramente intelectualista de tipo acumulativo, que Hegel esboza en la *Vorrede,* y que en Ortega se moderniza con la referencia polémica al ingenuo empirismo positivista y al constructivismo neokantiano, en contra de los cuales hace valer la lección husserliana de volver «a las cosas mismas». Para que el concepto no quede encerrado en su dimensión «espectral» y conquiste el significado profundo de su propia capacidad productiva de fijación del límite, es necesario que se llene de la «carne de las cosas» acogiendo la riqueza de la vida. Esta última, a su vez, no puede ser identificada restrictivamente con la inmediatez de las impresiones y de las sensaciones, sino que se convierte en vida verdadera en la medida en que quede frenada y ordenada en su lazo con el pensamiento, que, haciéndola visible, la hace ahora también auténticamente *nuestra*. La cultura está al servicio de la vida (como Ortega dirá en años sucesivos). En esta dirección, el concepto cobra el significado de su propia función en tanto que «órgano de la percepción y apresamiento de las cosas»[67], indicando al mismo tiempo el sentido de la auténtica posesión de las mismas, del mismo modo que la vida adquiere su propia efectiva plenitud solo en relación con el concepto. «Claridad no es vida, pero es la plenitud de la vida [...]. Cada nuevo concepto es un nuevo órgano que se abre en nosotros sobre una porción del mundo, tácita antes e invisible»[68]. Pues para que se dé vida plena es necesaria, según Ortega, la labor del concepto, tal como, en las ya citadas páginas de la *Vorrede* a la *Phänomenologie,* «la seriedad

67 J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* pág. 784.
68 Ibíd., pág. 788.

de la vida en su plenitud, seriedad que es la que conduce dentro de la experiencia de la cosa misma», puede lograrse cuando «la seriedad del concepto desciende a la profundidad de la cosa misma»[69].

Ya hemos tenido la oportunidad de aclarar la diferencia sustancial entre las posiciones de Hegel y las de Ortega al respecto, y no es casual que el discurso orteguiano concluya con la admisión de la imposibilidad de aceptar el «dogma hegeliano, que hace del pensamiento substancia última de toda realidad»[70]. Lo que, en cambio, hemos intentado destacar en el presente contexto, son las razones que conducen a Ortega a utilizar la *Phänomenologie* en lugar de la *Wissenschaft der Logik,* tanto respecto al concepto de límite, como en relación con la necesidad de pensar el proceso cultural-espiritual. La exigencia orteguiana no es otra que conjugar la unidad de la actividad conceptual con la dimensión de la concreta estructuración de las experiencias individuales e históricas, haciendo obrar, en especial, el carácter conector del concepto en tanto que comprensión profunda de lo real[71].

4. Trágico y cómico: la figura del héroe

A la luz de una exigencia que resulta determinada por el objetivo declarado de llegar a una efectiva y productiva integración de la cultura española con la europea, es evidente que la teoría de la cultura de Ortega —profundamente marcada, en su formación, por la matriz neokantiana— no puede escindirse de su relación constitutiva con el ámbito ético-práctico, o sea, de un análisis de los principios que deben dirigir y orientar la acción humana concreta[72]. Por cierto, no en la dirección de un rígido imperativo

---

[69] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* págs. 5-6 (trad. cast. pág. 114).

[70] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* pág. 785.

[71] En el ya citado escrito crociano acerca de Hegel, se lee lo siguiente: «El concepto filosófico es universal concreto; y por ello pensamiento de la realidad en tanto que, conjuntamente, unida y dividida» (B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel,* pág. 22).

[72] Acerca de la moral orteguiana véase J. M. Díaz Álvarez, «El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega», en

moral, ni tampoco en la de un indiferente utilitarismo (en contra del cual Ortega se había pronunciado en varias ocasiones), sino, por el contrario, en la apertura de la experiencia moral a la fecundidad de un ideal nutrido de la densidad de la vida de la que surge y en la que tiene que devenir activo. La reflexión acerca del nexo entre el carácter universal de la teoría y el carácter determinado de la vida se desplaza, de esta manera, hacia el nexo entre el plano de la idealidad y el plano de la individualidad que la encarna. El mismo «esfuerzo doloroso e integral» que caracteriza la labor del pensamiento se traduce, para Ortega —impulsado en particular por la confrontación polémica con las posiciones de Unamuno y de Baroja— en un análisis crítico en torno al individuo-héroe, ejemplificado por la figura de don Quijote, emblema del aspecto paradójico de una voluntad trágica que, empezando en la realidad y acabando en lo ideal, incesantemente «sólo [...] quiere lo que no es»[73]. El individuo-héroe no se contenta con las cosas tal como inmediatamente se dan, sino que —en la unión de la realidad de la voluntad con la irrealidad de sus contenidos ideales— deja actuar en ellas su poder transformador. «Podrán a este vecino nuestro quitarle la ventura, pero el esfuerzo y el ánimo es imposible. Serán las aventuras vahos de un cerebro en fermentación, pero la voluntad de aventura es real y verdadera»[74]. Más allá del sosiego que da ese conjunto aparentemente tranquilizador de convenciones y hábitos con los que la vida inmediatamente se presenta, y más allá de la «muda, terrible materialidad» que, con su componente ciego e instintivo, constantemente se le opone, el hombre orteguiano es un hombre concreto, que mide sin cesar su propio esfuerzo ante la realidad y las circunstancias desde las que busca y construye principios y reglas para la orien-

---

J. San Martín y J. Lasaga Medina (eds.), *Ortega en circunstancia,* Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, 2005, págs. 143-170; J. Lasaga Medina, *Figuras de la vida buena: ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset,* Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, 2006; J. San Martín, «Notas para un comentario a un ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset», en *Revista de Estudios Orteguianos,* 12-13, 2006, págs. 195-204; P. Cerezo, *Ortega y Gasset y la razón práctica,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.

[73] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* pág. 818.

[74] Ibíd., pág. 816.

tación práctica del comportamiento. De esta forma, decide ser «sí mismo», ejerciendo la fuerza de su propia voluntad y conquistando, con ello, el principio de la libertad: «El remontar de la vida a las formas de la cultura es el trabajo de la libertad»[75]. En este sentido, en coherencia con lo que hemos visto respecto de la teoría del concepto, los ideales, lejos de aniquilar la vida, constituyen su forma más elevada de realización, puesto que la liberan de un fluir meramente biológico e instintivo, insertando en ella la profundidad del significado de la acción moral. Respecto a esta última, un sistema cerrado de normas y de valores, en lugar de incrementarla, acabaría por inhibir el proceso de ampliación y enriquecimiento de la experiencia práctica[76].

Y si la acción de quien cabe definir como un héroe de lo cotidiano[77] no puede sino ser una acción marcada en sí misma por el conflicto, que nunca se resuelve de una vez por todas, entre la resistencia del dato y la independencia de lo ideal, no por ello vive la irredimible situación trágica del Quijote unamuniano. La mirada de Ortega es distinta, y es precisamente la que ofrece la «manera cervantina» de mirar y de relacionarse con las cosas, en las que la ironía se hace instrumento eficaz y corrosivo de crítica respecto a una teoría del «esfuerzo puro», incapaz de medirse con el peso de lo que lo desborda. Revelando su deuda con Cohen —quien, como es sabido, figura en el exergo de las *Meditaciones* a propósito de la figura del Quijote— Ortega destaca la ineficacia que pertenece tanto a la unilateralidad del impulso valiente hacia la «hazaña», propio del alma española, como, más en general, al idealismo moderno y, en particular, poskantiano, encerrado en la absolutización del acto de una voluntad que pretende plasmar el mundo[78]. En ambos casos, no hay obrar auténtico, sino separación entre voluntad y realidad, que o bien condena al sujeto a

[75] J. Lasaga Medina, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía,* págs. 47-49.

[76] Cfr. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* págs. 749-751.

[77] Cfr. D. Picarzo, «Ortega y la moral del héroe cotidiano», en *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después,* Anexo III: «Ética y política en Ortega», 4.

[78] Sobre este aspecto véase, además de las contribuciones ya citadas, J. Pons Dominguis, «Ortega y el idealismo: Don Quijote y Fichte», en *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después,* Anexo V: «Ortega y la filosofía española», 6.

una condición de melancolía privada o bien lo hace objeto de la sonrisa amarga de la burla.

Como es notorio, la necesidad de conjugar el plano de la universalidad de la razón con el de la concreta individualidad ejecutiva es el objetivo teórico que conduce también a Hegel a la elaboración de las figuras de los héroes —del pensamiento y de la historia— que pueblan bajo diversas formas su filosofía, individuos reales que guardan en sí mismos tanto el lado de la particularidad como el de la sustantividad espiritual.

> La individualidad heroica —tal como rezan las *Vorlesungen über die Ästhetik*— [...] no se contenta con la libertad y la infinitud formales, sino que permanece encerrada en constante identidad inmediata con todo lo sustancial de las relaciones espirituales que lleva a realidad efectiva viva. En ella lo sustancial es inmediatamente individual, y el individuo, por tanto, en sí mismo sustancial[79].

Y a ella también le pertenece un insoslayable aspecto trágico. A diferencia que en Ortega, la tragedia del héroe hegeliano no atañe directamente al plano de la singularidad de la vida, sino que reside en la misma acción espiritual, que impone a la individualidad subjetiva ceder ante esa más elevada necesidad. Claro que el destino con el que cada individualidad carga es un destino de dolor y de finitud, pero estos últimos aspectos no son sino aparentes, puesto que conciernen a ese componente suyo que, ante la eternidad del pensamiento, constituye tan solo un inútil despojo[80]. El trágico héroe orteguiano, en cambio, no conoce

---

[79] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik,* en *Werke in zwanzig Bänden,* hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main, 1970, Bd. 13, I, pág. 235 (trad. cast. de A. Brotóns Muñoz, *Lecciones sobre la estética,* Madrid, Akal, 1989, pág. 140).

[80] La historia del mundo «no es el terreno para la felicidad». En ella reinan «trabajo y esfuerzo» por la conquista del fin sustancial. Una vez alcanzado, los individuos que son sus artífices, «semejan cáscaras vacías, que caen al suelo» (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* I Hälfte, 2, págs. 70-84 (trad. cast. de J. Gaos, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* con prólogo de J. Ortega y Gasset y advertencia de J. Gaos, Madrid, Alianza, 2012, págs. 88-93).

una razón superior que lo impulse, así mismo su obra no consiste en hazañas extraordinarias, más bien surge directamente de un libre acto de voluntad, y su acción consiste en el infatigable empeño ante su circunstancia, de la que experimenta toda la dureza y la alteridad en el intento de apropiársela. El ideal del que se nutre no radica en una trascendencia distante, ni tampoco se identifica con contenidos abstractos y utópicos, sino que —tal como escribirá Ortega posteriormente— tiene que ver con «los más pequeños estímulos del vivir»[81] con los que permanece vinculado en su capacidad de dar origen a una real transformación y a un real perfeccionamiento. Lo cual es posible solo si se abandona la lógica de la figura del hombre-héroe, titánicamente capaz, en su altera soledad, de cambiar el curso de la historia que en él se encarna, adquiriendo, por el contrario, la conciencia de una dinámica histórico-social en la que el héroe de lo cotidiano interactúe y se mida constantemente con la masa con que necesariamente convive, compartiendo con ella, en muchos aspectos, la circunstancia. Es así que van perfilándose los temas que darán vida a las posiciones maduras de Ortega, y, en especial, al escrito del año 1930 (en el que confluyen, sin embargo, motivos madurados ya en los años anteriores), *La rebelión de las masas,* texto en el que nos detendremos más adelante. Retornando a las *Meditaciones,* en la difícil relación entre la capacidad visionaria, que lo impulsa más allá del rostro inmediato de la realidad, y la resistencia de esta última, el héroe orteguiano corre continuamente el riesgo de ser ridiculizado, hasta el punto de que lo trágico se convierte en cómico y la noble figura del héroe en la figura grotesca de don Quijote. En este sentido, según Ortega, trágico y cómico resultan estrechamente relacionados. Según Hegel, don Quijote es el romántico «caballero del espíritu», condenado al aislamiento

---

[81] J. Ortega y Gasset, «Epílogo del libro *De Francesca a Beatrice*», en *OC,* III, pág. 731. Acerca del dúplice valor que posee la figura del héroe en Ortega —por un lado, identificado con la condición humana misma, por otro, con el personaje específico del Quijote— véanse las observaciones de J. San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega,* en el capítulo «La polémica entre Ortega y Unamuno» que luego habrían sido retomadas por Lasaga Medina en el volumen antes mencionado.

de la locura en la ineficacia de su acción unilateral[82], muy lejos de esos espíritus heroicos y victoriosos, verdaderos «conductores de las almas»[83], en los que se encarna la universalidad de la razón. A esta última, en efecto, no solo no le corresponde la risa, sino que impone la más rigurosa seriedad.

---

[82] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* págs. 207-210 (trad. cast. págs. 483-489).

[83] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* I Hälfte, 2, pág. 78 (trad. cast. pág. 93). Acerca de la figura del héroe, me tomo el atrevimiento de remitir al ensayo: C. Cantillo, «Helden und Ritter: substantielles und individuelles Handeln bei Hegel», en *Politicos —Vom Element des Persönlichen in der Politik. Festschrift für Tilo Schabert zum 65. Geburtstag,* hrsg. von K. -H. Nusser, M. Riedl und T. Ritter, Berlín, Duncker&Humblot, 2008, págs. 237-249.

Capítulo III

1. Más allá del subjetivismo

Entre el año 1915 y el 1928, fecha en la que aparecen los dos primeros ensayos dedicados a Hegel, Ortega se consagra a la profundización y sistematización de los principales núcleos teóricos que, en muchos aspectos, ya habían sido esbozados en las *Meditaciones del Quijote,* entre ellos, la razón vital, el perspectivismo, la circunstancialidad. Son años decisivos, en los que emprende la experiencia de *El Espectador,* asume la dirección de la *Biblioteca de las Ideas del siglo XX*[1] (donde aparecerán las traducciones de escritos de Einstein, Freud, Husserl, Jung, Scheler, Simmel, Rickert, Spengler, Sombart), funda la importante *Revista de Occidente* (en la que participó gran parte de la intelectualidad europea del tiempo) y publica obras centrales de su filosofía como *El tema de nuestro tiempo* (1923) y *La deshumanización del arte* (1925). En este contexto, no son muchas —en comparación con los años anteriores— las referencias a Hegel, que, sin embargo, no dejan de ser particularmente significativas, tanto a la luz del esclarecimiento de algunos motivos esenciales de su propio itinerario es-

[1] Con el editor Espasa Calpe de Madrid.

peculativo como por lo que concierne al uso que hace conscientemente de ellas y que lo conducirá, un poco después, a las posiciones explicitadas en los escritos acerca del filósofo alemán.

En el análisis del problema de la vida en tanto que interacción entre el yo y las cosas, que no se deja reducir ni al uno ni al otro término de la relación, Ortega va definiendo más precisamente el aspecto de la crítica de la modernidad, ahora principalmente formulada como crítica del idealismo. Donde este último no es entendido exclusivamente en sentido estricto (el idealismo clásico alemán, que, obviamente, está incluido), sino, de manera más amplia, como el conjunto de los aspectos, también netamente diversificados entre ellos, que configuran el rostro, en líneas generales, de la filosofía moderna. Tal y como precisará posteriormente, por idealismo se entiende «toda teoría» que parte del supuesto según el cual «los objetos sólo tienen realidad en cuanto que son ideados por el sujeto —individual o abstracto». Bajo el perfil práctico,

> idealismo es también toda moral donde se afirma que valen más los «ideales» que las realidades. Los «ideales» son esquemas abstractos donde se definen cómo deben ser las cosas. Mas habiendo hecho previamente de las cosas estados subjetivos, los «ideales» serán extractos de la subjetividad[2].

Lo que caracteriza entonces la categoría de idealismo no es el reconocimiento de la legitimidad de la idealidad —que Ortega nunca ha cuestionado—, sino el hecho sustancial de que esta quede absolutizada y remitida a la esfera de una abstracta subjetividad de la que la modernidad, en sus varias formas, ha pretendido, más o menos explícitamente, celebrar la primacía. En este sentido, también aquellas posiciones filosóficas, como el positivismo y el neokantismo, que se opusieron al idealismo, reivindicando una dimensión de objetividad del conocimiento y de lo real, finalmente son formas enmascaradas de subjetivismo y, como tales, comparten el destino ineluctable de superación al

---

[2] J. Ortega y Gasset, «Kant. Reflexiones de centenario (1724-1924)», en *OC,* IV, pág. 268.

que, en los umbrales del nuevo siglo, está expuesto el pensamiento moderno. Tomar conciencia de dicho destino representa una de las tareas más importantes y urgentes de la intelectualidad contemporánea, y ello con la conciencia —dramáticamente evidenciada por la irrupción de la guerra— de que el mundo occidental corre el riesgo de caer en el caos a menos que, más allá de esquemas conceptuales, a esta altura desgastados y distantes de la complejidad de la realidad histórica, se adquiera una nueva sensibilidad y una actitud distinta ante ella. No es difícil darse cuenta del hecho de que la preocupación principal de Ortega es, una vez más, estar a la altura de las exigencias profundas de su propio tiempo y, en especial, de su propia nación, haciendo de la filosofía y de la cultura los instrumentos más aptos para su análisis y comprensión.

El reconocimiento de la función que desempeñan la filosofía y el pensamiento en la interpretación de su época lleva a Ortega a reflexionar ulteriormente acerca de la naturaleza de la acción y de la relación entre idealidad y realidad. Cuando critica las posiciones del escritor Pío Baroja, distingue entre una forma de actuar «aventurera» y la que, en cambio, puede definirse una verdadera acción. Aun compartiendo el motivo sustancial que impulsa a Baroja a escribir sus obras literarias —es decir, la preocupación por la situación cultural española, domeñada por una esencial separación entre las formas y las instituciones de la sociedad y las reales exigencias vitales de la misma— Ortega observa que sus personajes se nutren de un ideal —«la acción por la acción»— que, lejos de mantenerse fiel a sí mismo, se pierde en la vacuidad de una fórmula genérica, que puede llenarse indiferentemente de cualquier contenido y, justamente por eso, de ninguno. De ahí surge una cultura de tipo «aventurero», que, al igual que la «espuela» del aventurero, funge solamente como incitación a la acción, pero sin hacer de ella algo real y eficaz, más bien perdiéndose en la vaguedad de su imperativo y en el aislamiento de la subjetividad que la impone. Esta última pone en escena una «ficción», da muestra de atarearse en torno al sentido de la vida haciendo de ella algo interesante, pintándola en «claroscuro», coloreándola con distintos «matices» y transformándola en una interesante «peripecia». «Como el ritmo —según escribe Ortega— presta a los sonidos un alma virtual con

sólo agruparlos y distanciarlos, hace la aventura que las horas, de suyo indiferentes, representen variados papeles: y así es la una el comienzo del peligro, la otra su plenitud, la otra su dominación»[3]. En contraste con ese escenario artificial, la acción efectiva es, en cambio, aquella que está impulsada por una real introyección del contenido de la idea, que, sostenida por la fuerza de la pasión, se confronta, enfrentándose a su dureza, con la realidad y la vida, capta sus exigencias más auténticas y, de esta forma, opera en ellas.

Tal como ha sido anticipado en las páginas precedentes acerca de la figura del héroe, si bien señalando las diferencias respecto a las posiciones de Ortega, uno de los núcleos teóricos centrales de la filosofía hegeliana es justamente la distinción entre acción sustancial y acción individual, con respecto a la cual Hegel se sirve de una estructura lingüística análoga a la que luego utilizará Ortega. Con la intención de criticar el cariz abstracto de una perspectiva meramente subjetivista, le atribuye a esta última un tipo de acción ejemplificado —en varios lugares de sus escritos— por esos románticos caballeros o «aventureros de toda índole» que, más o menos noblemente, persiguen con obstinación solamente sus propias finalidades o idealidades particulares, y, por eso mismo, son incapaces tanto de relacionarse con el curso real de los acontecimientos como de tener una incidencia efectiva en los mismos. Sus gestas —para las que «es ley la opinión o la singularidad»— están destinadas, en consecuencia, a sufrir el fracaso y la derrota, a caer en la furia del delirio —en la que, como es notorio, Hyppolite vio el Karl Moor schilleriano— o en la lucha grotesca de un «caballero de la virtud» empeñado en un combate quijotesco «que nunca *deberá* dejar que se transforme en una cosa seria»[4]. A tales gestas les falta la capacidad de confrontarse con la

---

[3] J. Ortega y Gasset, «Ideas sobre Pío Baroja», en *OC,* II, pág. 233. A este respecto, Ortega se refiere directamente a Simmel (ibíd., nota 1).

[4] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* págs. 244-259 (trad. cast. págs. 470-492) y *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* pág. 76 (trad. cast. pág. 91). Cfr. J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel,* trad. de F. Fernández Buey, Barcelona, Ediciones Península, 1998. También para Ortega, en su unilateralidad, «el ideal subjetivo anda siempre cerca de ser un capricho o una manía» (J. Ortega y Gasset, «Entreacto polémico», en *OC,* III, pág. 800).

realidad concreta y efectiva, ante la cual la individualidad que unilateralmente se afirma a sí misma, junto a su propio ideal particular, se condena a un insensato vaniloquio, incapaz de despertar un interés real, que, por el contrario, puede surgir solo de la conjugación de las individualidades determinadas con la universalidad que ellas mismas envuelven.

El hilo conductor del ensayo acerca de Baroja es precisamente esta necesidad de interceptar las más profundas exigencias vitales-espirituales, traduciéndolas en la realidad de una acción productiva que sea apta para construir el mundo de la cultura y de sus formas. En esta perspectiva, la seductora invitación nietzscheana a la danza de la vida —a la que Ortega hace explícita referencia— no debe identificarse ni con la actitud antes mencionada del «caballero» —que de la vida capta solo de manera abstracta el dinamismo y la fuerza cinética— ni tampoco con la de un realismo ingenuo —que acepta pasivamente las cosas tal como se presentan. Acudiendo a la idea leibniziana de la *percepturitio*[5], Ortega observa que nuestro horizonte de la realidad no se agota en la percepción de lo que está inmediatamente delante de nosotros, sino que se amplía cuando se tiene una sensibilidad espiritual para lo que todavía no está ante nosotros, para lo remoto y oculto, o sea, para posibles, futuras creaciones y configuraciones de la realidad. «Este apetito, esta conación e impulso nos hace rodar más allá de nosotros mismos, aumentarnos, superarnos. Sin ese afán de acaparar el mundo, el hombre sería únicamente la más blanda de las rocas»[6]. A la conciencia del esfuerzo inagotable que pertenece a semejante afán está ligado el esclarecimiento de la naturaleza de la felicidad, con la cual a menudo nos relacionamos como si se

---

[5] Leibniz hace referencia a la *percepturitio* en una carta al joven Wolff, presumiblemente del verano de 1706: *«Revera tamen quaecunque in Anima universim concipere licet, ad duo possunt revocari: expressionem praesentis externorum status, Animae convenientem secundum corpuus suum; et tendentiam ad novam expressionem, quae tendentiam corporum (seu rerum externarum) ad statum futurum repraesentat, verbo:* perceptionem *et* percepturitionem. *Nam ut in externis, ita et in anima duo sunt: status et tendentia ad alium statum» (Briefwechsel zwischen Leibniz und Chr. Wolff,* hrsg. von C. I. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1963, pág. 56).

[6] J. Ortega y Gasset, «Ideas sobre Pío Baroja», pág. 219.

tratara de una dimensión de sueño, en la cual hallar amparo frente al fracaso de la vida real. Y, sin embargo, el cierre del propio mundo interior —bien que consista en el anhelo de una alegría personal, o en la construcción de un modelo utópico— nunca llevará a la conquista de la felicidad: «el sueño se opone a la vigilia como la inacción a la actividad». Y la naturaleza del sujeto frente a las cosas es precisamente ser «pura actividad»:

> Llámesele alma, conciencia, espíritu o como se quiera, eso que somos consiste en un haz de actividades, de las cuales unas se ejecutan y otras aspiran a ejercerse. Consistimos, pues, en un potencial de actos: vivir es ir dando salida a ese potencial, es ir convirtiéndolo en actuación[7].

Precisamente este es el sentido del vivir: aceptar hasta el final, aun en lo que tiene de irreducible, la realidad que nos rodea y que en muchos aspectos nos constituye, pero sin quedarnos con su dación, más bien operando en ella, consagrados a su plenitud y claridad, configurando, *desde* ella, *con* ella y, al mismo tiempo, *más allá* de ella, nuestro propio mundo. Y si la afirmación de la lucidez de la vigilia, en oposición a la inercia del sueño, remite a la centralidad de la relativa metáfora —de origen heraclíteo, utilizada por Platón en la *República,* retomada en varios contextos en la historia del pensamiento occidental, y a la que acude el propio Hegel[8]— como indicio de una vida limitada a la inconsciencia de la apariencia en contraste con la plena y consciente de quien posee la medida de las cosas, en el caso de Ortega se llena de la conciencia «muy siglo veinte» de la apertura de la vida al dinamismo de la idea de posibilidad, pero entendida no como delineación de un abstracto «deber-ser», ni tampoco como la adopción de una actitud meramente oportunista con respecto a las cosas, sino como compromiso activo, que constantemente se renueva, en la construcción de la peculiar dimensión humana y cultural.

---

[7] Ibíd., pág. 221.

[8] Cfr. Platón, *República,* V 476c-d; G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* págs. 34-35 (Synopsis Ms. 1820 und Kolleg 1820/21); trad. cast. pág. 42.

> El único intento —escribirá Ortega en los años de la madurez— que el hombre puede hacer para despertar, para *acordar* y vivir con entera lucidez consiste precisamente en filosofar. De suerte que nuestra vida es, sin remedio, una de estas dos cosas: o sonambulismo o filosofía. [...] la filosofía no es sueño —la filosofía es insomnio—, es un infinito alerta, una voluntad de perpetuo mediodía y una exasperada vocación a la vigilia y a la lucidez[9].

Semejante compromiso —retomando el pasaje antes citado— permite transformar la que de otra manera sería «la más blanda de las rocas» en el terreno sólido del humano producir, que, por su parte, no puede evitar el imperativo de «sinceridad» que lo hace posible, es decir, una vez más, la necesidad de captar las más recónditas instancias de la vida, enlazando estrechamente la dimensión de la idealidad con el sentir interior de ese «yo profundo» sobre el que ya Bergson había llamado la atención. «Si nos encerramos en el intelectualismo corremos el riesgo de tomar por el todo de la existencia lo que es sólo su parte e instrumento. Y esto llevaría a la debilitación, a la depresión del pulso vital», o sea, a la inacción y, por ende, a una condición de muerte espiritual. En efecto, «sólo nos empuja irresistiblemente hacia la vida lo que por entero inunda nuestra cuenca interior»[10].

Por eso la felicidad es algo muy concreto, que concierne directamente tanto a los individuos como a los pueblos, y el siglo XIX, de Kant a Stuart Mill, de Hegel a Comte, se ha olvidado, en nombre de un «clima moral bajo cero», de que «la felicidad es una dimensión de la cultura»[11]. Esta última, en efecto, asume directamente el sentido mismo de ese «esfuerzo original» en el que el hombre consiste, que no se deja reducir a la fijeza de un

---

[9] J. Ortega y Gasset, «La razón histórica. Curso de 1944», en *OC,* IX, pág. 683. «O filósofo o sonámbulo» recita un artículo publicado en *La Nación* el 10 de octubre de 1937.

[10] J. Ortega y Gasset, *Ideas sobre Pío Baroja,* págs. 228 y 231.

[11] Ibíd., pág. 229. Este es también el motivo por el que —según declara Ortega en una nota— la felicidad tiene que tener un lugar importante en las temáticas que trata *El Espectador,* por su propia naturaleza, «aficionado a las cosas humanas» (ibíd., pág. 225).

fundamento abstracto, sino que, por el contrario, está constitutivamente expuesto a la dialéctica entre el «fuera de sí» y el «dentro de sí», entre la espontaneidad de la fuerza del vivir y la interioridad del yo, entendido como el ámbito del pensamiento y de la reflexión. Y, también, entre felicidad e infelicidad, entre la conciencia de sus propias limitaciones y el anhelo de futuro, donde —tal como ya lo había visto Hegel al reconocer la centralidad de la experiencia de lo trágico— el impulso nunca definitivamente apagado a la acción, con la relativa superación del puro e inmediato «sí mismo», conlleva el momento del dolor y del sufrimiento.

La capacidad de escuchar «la voz recóndita» que, al igual que la del bosque de las *Meditaciones del Quijote,* de la superficie externa remite a la interioridad de nuestra conciencia y de nuestro sentir, es también lo que le permite a Ortega —anticipando temáticas que confluirán en la publicación de la *Rebelión de las masas*— esbozar una acción capaz de ir más allá de la dimensión del «hombre medio», que simplemente se contenta con orientar su propia vida según lo que generalmente se cree y se piensa. Este último es el tipo de hombre que Ortega ve representado en la cultura de su época, en la que las formas y las instituciones político-sociales han perdido el contacto con la vida asumiendo el rostro de una cultura «ficticia», cuya superación representa una «clara misión histórica»[12]. Su cumplimiento comporta —y Ortega lo reitera en esos mismos años en «Meditación del Escorial»— la conciencia de la insuficiencia de las fundamentales visiones del mundo que caracterizan la cultura española y la alemana. A la primera le pertenece la actitud del «aventurero», completamente animado por la energía y el impulso de la acción, pero aislado, encerrado en sí mismo, destinado a consumirse en el «ansia ciega» y fulminante del simple «esfuerzo» por la «hazaña». Lo que le falta es la capacidad de darse sentido, ese sentido constituido por la definición y el esclarecimiento de la finalidad hacia la que debe dirigirse la acción, condición imprescindible para su concreta realización. Se trata, evidentemente, de una tarea intelectual, que

---

[12] Ibíd., pág. 226.

requiere de la función calculadora y ordenadora de la inteligencia, característica propia de la cultura alemana. Sin embargo, también esta última revela su ineficacia al atrapar la potencia del impulso vital en las redes de la abstracción de un puro sujeto de la voluntad. Para que la acción sea efectivamente tal, para que se transforme en un obrar real, con el ejercicio de un «coraje» auténtico, es necesario que el comportamiento «aventurero» —ejemplarmente trazado por Cervantes en la figura del Quijote, tal como ahora la interpreta Ortega a la luz del esclarecimiento de un aspecto central de su pensamiento— deje fluir la fuerza de su propia energía vital y pasional en la dimensión del concepto y de la idealidad, que, de otro modo, o sea, sin ella, no sería sino un lívido espectro; así mismo, las gestas del caballero solitario no podrían estar destinadas a otra cosa que no fuera una insuperable «melancolía»[13].

2. Ocaso y mañana

Como decíamos, la crítica al idealismo, y a sus dos principales formas de subjetivismo que lo han caracterizado, constituye uno de los núcleos principales en los que Ortega concentra su reflexión por aquellos años. Y es precisamente a partir de este tema como la confrontación con Hegel se torna más directa y concentrada. En dos textos sucesivos, el importante *Sistema de la psicología* (1915-1916) e «Introducción a los problemas actuales de la filosofía» (1916), Ortega arroja luz sobre la naturaleza del idealismo subjetivista de la modernidad, identificando su actitud sustancial con una suerte de «divinización del yo», a la que queda remitida toda realidad y toda verdad. Con la llegada del nuevo siglo, ante el apremio de la vida y de la historia, semejante actitud revela su ineptitud, de tal suerte que se torna urgente la necesidad de operar un cambio radical de perspectiva en la relación entre el yo y el mundo, una perspectiva, pues, que debe ser capaz de ir más

---

[13] Cfr. J. Ortega y Gasset, «Meditación del Escorial», en *OC,* II, págs. 662-664. Cfr. J. Lasaga Medina, «El héroe sin melancolía», en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset,* págs. 159-171, e íd., *Figuras de la vida buena*.

allá de la primacía, a esta altura solamente nominal, de la subjetividad. Es preciso, entonces, abandonar definitivamente las formas y las modalidades de un pensamiento del pasado, que han agotado su función histórica, a fin de adquirir otras nuevas. Y, ciertamente, es en primer lugar la filosofía hegeliana, la que no puede evitar este destino de superación. Sin embargo, —en coherencia con la forma más general con la que Ortega se refiere a ella— justamente lo que marca el punto de mayor y, sobre todo, aparentemente insuperable distancia, evidencia, en cambio, su interna vitalidad, lo que —según decíamos al principio— hace de ella un «clásico» del pensamiento, mostrando su productividad y su posible actualidad. La superación del idealismo es precisamente una de las tareas que impone el presente, pero dicha tarea debe ser llevada a cabo manteniendo las conquistas filosóficas del pasado:

> Destrucción claro está, que como todo en el orden de la vida, no es un aniquilamiento sino una preparación de nuevos modos de vida. Como Hegel sostenía, en la evolución del pensamiento toda destrucción es una superación y toda superación es una conservación. Porque la nueva idea que supera a la antigua la lleva en sí perpetuamente, como la cantidad mayor lleva en sí las menores, y gracias a ello es mayor. Al revés que en la generación biológica en la ideológica las ideas recién nacidas llevan en su vientre a sus madres[14].

El texto recién citado resulta realmente muy interesante, especialmente si se considera que, también en este caso, Ortega, a la hora de plantear el problema del sentido del pasado y de la tradición ante lo «nuevo» que avanza, se sirve de la misma estrategia teórica que había utilizado Hegel respecto de la idea de la eternidad del espíritu y de su desarrollo histórico-temporal.

Desde los escritos juveniles hasta las breves páginas de la *Einleitung* al Kolleg del año 1831 dedicadas a la historia de la filosofía, que la muerte del filósofo dejó sin terminar, Hegel establece

---

[14] J. Ortega y Gasset, *Sistema de la psicología* (reúne dos manuscritos autógrafos y un borrador con correcciones autógrafas, conservados en el Archivo de la Fundación Ortega y Gasset), ahora en *OC,* VII, pág. 476.

significativamente un paralelismo directo entre la vitalidad espiritual y la física, asociándolo al esclarecimiento del concepto de asimilación espiritual, de crecimiento y progreso, y, más en general, al nexo entre el todo y las partes[15]. Pero si, por un lado, la amplia área lingüístico-figurativa relativa a lo orgánico constituye un aspecto central y recurrente en la filosofía hegeliana, por otro, el proceso del desarrollo espiritual manifiesta toda su esencial diferencia respecto del simple devenir natural. Pues a diferencia de este último, el espíritu está en condiciones de efectuar una auténtica inversión de las leyes que necesariamente determinan su curso. Es el caso —por referirnos más directamente al pasaje de Ortega— de la relación de la filosofía con su época histórica y de la sucesión temporal de las diversas posiciones filosóficas. La filosofía, en tanto que ciencia —según Hegel— más elevada del espíritu y de lo racional, no conoce el destino inexorable del envejecimiento, al que, en cambio, cada ser está condenado por naturaleza. Claro que por el lado de la configuración histórica, también ella está expuesta a la ley del devenir temporal, en relación con el cual, se sitúa de manera contraria, justamente invirtiendo su curso. Retomando, a través de la metáfora de las «edades de la vida», un concepto que ya había sido esbozado en la *Differenz* y que había sido confiado a unas de sus páginas más célebres y debatidas, Hegel observa que la filosofía nace «en el ocaso», o sea, cuando las concretas condiciones y formas de vida exteriores de un pueblo no se corresponden con sus reales aspiraciones y necesidades, y ya se ha realizado la separación entre el espíritu y su mismo mundo. En semejante situación, «cuando la filosofía, con sus abstracciones, lo pinta todo de gris sobre un fondo gris, es que se han esfumado ya la lozanía y la vitalidad de la juventud»[16], y la

---

15 A este respecto, cfr. L. Ruggiu, «Hegel e la metafora: la concezione della storia della filosofia», en C. Cantillo (ed.), *Forme e figure del pensiero,* Nápoles, La Città del Sole, 2006, en especial págs. 258-285. Acerca de la importancia de la dimensión metafórico-figural en el lenguaje de Hegel, cfr. R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel,* Bolonia, Il Mulino, 2014; y C. Cantillo, *Concetto e metafora. Saggio sulla storia della filosofia in Hegel,* Nápoles, Loffredo, 2007.

16 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* pág. 239 (Kolleg 1825/26); (trad. cast. pág. 54). Cabe mencionar, a este respecto, las

época histórica muestra las marcas ineludibles del envejecimiento y, con ellas, la necesidad de su superación. Respecto del ciclo biológico-natural, entonces, la filosofía se comporta de manera contraria. Pues nace cuando una determinada época histórica agota su fuerza vital y muere; en este sentido, el paso del tiempo, en lugar de causarle envejecimiento, constituye una forma de rejuvenecimiento, ya que su aparición en una diversa, «última» configuración, conlleva, en tanto que superados y por ello mismo auténticamente comprendidos y devueltos a nueva vida, los momentos determinados de los cuales ha surgido, en el nexo esencial con la historicidad. Y si, en nuestra vida cotidiana, la condición de la madurez y de la vejez es la que coincide con un más profundo conocimiento de la realidad, lo mismo no vale para la vida del espíritu: en su desarrollo, la filosofía más joven es también la más avanzada, rica y profunda, en tanto que representa el rostro más fresco en el que se encarna el camino por el que viene a la existencia el trabajo del espíritu en su necesario apuntar a la conciencia de sí mismo y de su propio tiempo. En este sentido, la luminosa frescura de la filosofía más reciente se nutre del rico patrimonio del pensamiento del pasado, en el que se sume como si fuera su «cuna», donde, con el trabajo de los siglos, ha sido atendida y criada, transformando, a través de su actividad espiritual, el surco profundo de las arrugas de lo antiguo en la lisura de los rasgos de la juventud.

También Ortega —como hemos visto— realiza una operación conceptual análoga, sirviéndose del hegeliano concepto de superación para fundamentar teóricamente la exigencia del reconocimiento de una unidad dotada de sentido dentro del proceso histórico, en el que la aparición de lo nuevo, si bien sucediéndole, se nutra de la fecundidad del pasado y, justamente por ello, represente una garantía de apertura a la dimensión del futuro. En un primer momento, Ortega vislumbra dicha exigencia de continuidad en paralelo con el orden de la vitalidad, según el cual nada

---

famosas páginas de la *Vorrede* a las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (en G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden,* Bd. 7, pág. 28; trad. cast. de E. Vásquez, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho, o compendio del derecho natural y ciencia del estado,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2000).

queda completamente destruido, sino que las formas superiores envuelven las inferiores, de las que son el producto. En este sentido, la superación hegeliana —al igual que la negación y el límite, de acuerdo con lo que ya hemos analizado— muestra toda su fecundidad en tanto que permite ir más allá de la abstracción de una oposición seca y paralizadora, en la que los términos que la constituyen se anulan recíprocamente, para, en cambio, recuperar de ellos solamente lo que tienen de más auténtico y que, como tal, puede demostrarse todavía útil incluso para la nueva época. Sin embargo, también para Ortega la comparación con la dimensión biológica resulta en sustancia limitante. La generación de las ideas es, en efecto, capaz de actuar —tal como hemos visto verificarse en Hegel— una auténtica inversión, en virtud de la cual lo que sería totalmente imposible —que los hijos lleven en su vientre a sus madres— constituye, por el contrario, la forma más adecuada de su peculiar proceso generativo.

El hecho de que Ortega acuda a la vitalidad natural y, al mismo tiempo, a su superación con la afirmación de la vitalidad ideal, resulta tanto más coherente y comprensible si se lo considera a la luz del más amplio contexto de su propio itinerario especulativo. No se olvide de lo afirmado al comienzo del presente capítulo, es decir, el esfuerzo de sistematización de la idea de razón vital al que se consagra precisamente en estos años, y del que se derivan dos consecuencias principales para el planteamiento que estamos desarrollando. En primer lugar, el reconocimiento del nexo constitutivo de la razón con la vida, que no puede entenderse ni como una completa reducción de esta última al ámbito del pensamiento, ni tampoco como una ingenua equiparación del pensamiento a la mera vitalidad. Con respecto al componente de la inmediatez de la vida, el pensamiento actúa en términos de absorción, confrontación, choque, todos aspectos que evidencian que la vida misma no es un mero residuo sino, más bien, un componente esencial e irrenunciable en la construcción de la dinámica cultural. El vínculo que constitutivamente une la filosofía con la vida y con el tiempo histórico es el supuesto que conduce también a Ortega, al igual que a Hegel, a considerar la filosofía y el ejercicio del pensamiento crítico-transformativo como una experiencia en la que la realidad, agitada por el

brotar libre de sus instancias más auténticas, pierde la fijeza de las formas exhibidas a la luz del día y se fluidifica abriéndose a la posibilidad de otras configuraciones y, con ello, a la luz de un nuevo «mañana». Es así que el ocaso hegeliano y la mañana orteguiana revelan la misma exigencia de comprensión de la unidad del proceso espiritual y de su íntimo y diferenciado desarrollo.

En segundo lugar, la adopción explícita del concepto de *Aufhebung,* al igual que la convicción compartida acerca de la importancia esencial de la filosofía en las épocas de cambios, no le impide a Ortega tomar una distancia neta de la reflexión hegeliana. El supuesto en el que esta última se basa es la eternidad del espíritu, a partir del cual su desarrollo histórico representa «un pasado que no pasa», y, por consiguiente, la negación del tiempo a través de la afirmación de un eterno presente. Desde este punto de vista, ante la crisis de la modernidad, la filosofía de Hegel no puede evadir el destino que, justamente con el reconocimiento de la tarea del pensamiento ante su propio tiempo, ella misma ha contribuido esencialmente a marcar, o sea, su superación.

> Para el filósofo —según escribe Ortega— no es dudoso que su misión, hoy, está en acometer de nuevo la inmensa, incalculable tarea de rehacer según nueva planta los cimientos mismos de la conciencia general e intentar una nueva resolución al problema primario de las relaciones entre el ser y el pensar[17].

El esclarecimiento de esta tarea esencial comporta, a su vez, una dúplice conciencia. En primer lugar, el hecho de que, una vez demolidos los cimientos en los que se apoyaba el anterior edificio del saber y de la cultura, a fin de erigir los nuevos, es necesario repensar radicalmente las nociones mismas de sujeto y objeto, al igual que las relaciones entre ellas. A más de esto, «la actitud que se tome ante este problema último, que es el primero de la filosofía, de las relaciones entre la ciencia y el mundo, entre el pensar y el ser, trae [...] los efectos más complejos y profundos en todo el

---

[17] J. Ortega y Gasset, *Sistema de la psicología,* pág. 476.

resto de nuestra espiritualidad»[18]. El modo como nos relacionamos con el mundo, nos confrontamos o enfrentamos a él, cobrando o haciendo nuestra una visión suya particular, no es algo indiferente o que concierna solamente a las esferas específicas y determinadas de las diversas formas y producciones del saber, sino que involucra nuestra vida misma, sus más profundas raíces, nuestro estar en el mundo a la luz de un sentido que lo constituye. Desde esta perspectiva, las señales tangibles del desmoronamiento de un cierto orden que resultan evidentes en él no indican solo el fin incipiente sino, más profundamente, la «preparación de nuevos modos de vida»[19]. Interceptar las instancias más auténticas del hoy significa, entonces, darse cuenta del hecho de que no tiene ningún sentido proponer nuevamente el realismo de los antiguos, ni tampoco permanecer en las posiciones idealistas de la modernidad. Pues ambos representan dos visiones del mundo que pertenecen a un tiempo ya pasado, agotado en su carga vital. Tal conciencia no puede cancelar simplistamente, en nombre de la urgencia de la actualidad, la inestimable herencia del patrimonio del pensamiento del pasado. Pero tampoco es capaz de responder a esta esencial exigencia teórica, según Ortega, la actitud propia de las filosofías de «neo», que, a finales del siglo XIX, ante la difusión del positivismo, han acudido a filósofos como Kant, Fichte o Hegel con el intento de volver del achatamiento de los hechos al campo de las grandes cuestiones filosóficas. Y sin embargo, no obstante el «prefijo de juventud» del que hacen alarde, en lugar de mirar hacia adelante, no hacen otra cosa que mirar hacia atrás, proponiendo soluciones que no resultan adecuadas a las nuevas conciencias y a la nueva sensibilidad, y que, por ello, se presentan con un fuerte carácter restaurador[20]. En semejante escenario, acudir a la herencia de los maestros del pasado significa dejar obrar en la tradición filosófica la idea de superación teorizada por Hegel, la única que permita conservar

---

[18] J. Ortega y Gasset, «Introducción a los problemas actuales de la filosofía», pág. 580. Cfr. también *Sistema de la psicología,* pág. 476.

[19] Ibíd.

[20] J. Ortega y Gasset, «Introducción a los problemas actuales de la filosofía», pág. 605.

su auténtico núcleo vital, aquello que ha sostenido y alimentado su historia y que vuelve a ser el mismo ante la contemporaneidad. Frente a la insuficiencia de las posiciones opuestas del objetivismo y del subjetivismo, es preciso adquirir el punto de vista que Ortega ve ejemplificado en la metáfora de los *«Dii consentes»,* «de quienes decían que sólo podían nacer y morir juntos»[21]. Con la fuerza propia del lenguaje metafórico, la expresión pone de manifiesto la insuficiencia de la lógica de la primacía de una o de otra posición, y contribuye a la asunción de la conciencia, perfilada en distintas formas al principio del nuevo siglo, del «respeto» debido tanto a la esfera de la subjetividad como a la de la objetividad. Pues con dicho respeto se torna posible reflexionar adecuadamente acerca de los nexos que continuamente se establecen entre ellas y que, por su carácter recíprocamente irreducible, representan la realidad de nuestra vida y de nuestro mundo.

3. La verdad de la metáfora

El sentido atribuido a la metáfora, introducida aquí, de los *Dii consentes* puede entenderse plenamente si se lo lee teniendo en cuenta el importante ensayo, de algunos años posteriores (1924), «Las dos grandes metáforas», escrito con ocasión del bicentenario del nacimiento de Kant. En él, Ortega desarrolla, en primer lugar, unas consideraciones esenciales acerca del proceso de metaforización en general, del que reconoce la índole eminentemente creativa y productiva. En la operación de desensamblaje y reensamblaje de lo real que se lleva a cabo en dicho proceso a la luz de la inserción del significado, la labor del metaforizar crea un nuevo objeto, inexistente en la naturaleza, fruto de un acto espi-

---

[21] J. Ortega y Gasset, *Sistema de la psicología,* pág. 476, cfr. también íd., «Introducción a los problemas actuales de la filosofía», pág. 580. La expresión se repite en varias ocasiones en otros escritos. Para un análisis lexicográfico de la obra de Ortega, véase J. Fresnillo Núñez (con la colaboración de F. M. Pérez Herranz), *Concordancia ortegiana. Concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia,* Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2004. El texto hace referencia a la edición de las *Obras completas,* Madrid, Alianza, 1983, a cargo de Paulino Garagorri.

ritual. Conjuntamente sensible e intelectual, el *metaphérein* se hace revelador de la génesis y del constituirse mismo del ámbito significante-cognoscitivo, haciendo efectivamente visible la operación mental gracias a la cual, partiendo de la sensibilidad y de la inmediatez de las cosas, al mismo tiempo las trasciende y las transforma con la construcción de la invisibilidad del sentido. Tal y como ya había dejado sentado Aristóteles en páginas célebres que constituyen una primera sistematización, de esta forma la metáfora manifiesta su parentesco con la filosofía, ya que, al igual que esta, es capaz de captar y establecer una similitud entre realidades diferentes entre sí, y, por consiguiente, es capaz de penetrar y de revelar una verdad que no se detiene en las cosas en su inmediata dación, sino que las conoce en relación con el pensamiento que las elabora autónomamente[22]. Precisamente la capacidad de abrirse a la dimensión transversal del significado, estableciendo relaciones inéditas y cambiando «constantemente, finamente, del sentido recto al oblicuo» es lo que, a juicio de Ortega, caracteriza el dinamismo de la actividad filosófica y lo que hace de la metáfora «un instrumento mental imprescindible», «una forma del pensamiento científico»[23]. Siendo una unidad de imagen y pen-

---

[22] Aristóteles, *Poética,* 1457b 21, 11459a; *Retórica,* III, 10, 1411a26, 28, 35, 1411b 5, 7, 9, 22, 1412a, 12-14. Sobre la función y el significado filosófico de la metáfora a partir de Aristóteles, cabe referirse al menos a las posiciones de J. Derrida, *La mitología blanca,* en *Márgenes de la filosofía,* trad. de C. González, Madrid, Cátedra, 2008[6] y P. Ricoeur, *La metáfora viva,* trad. de T. González, Madrid, Trotta, 2001. Cfr. también W. Wunenburger, *Philosophie des images,* París, Puf, 2002[2].

[23] J. Ortega y Gasset, «Las dos grandes metáforas», en *OC,* II, págs. 505-506. Acerca de este escrito, y del ensayo anterior «Ensayo de estética a manera de prólogo», véase, en especial, J. San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset,* págs. 119-127. Con respecto a lo verdadero y a lo falso como línea recta u oblicua, cfr. Platón, *Teeteto,* 194b. Sobre la concepción de la metáfora en Ortega, cfr. J. Marías, *Circunstancia y vocación,* Madrid, Revista de Occidente, 1982, t. II, págs. 408-432; P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura,* págs. 417-420; A. Gutiérrez Pozo, «Metáfora e ironía, claves de la razón vital», en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía,* 20, 2000, págs. 107-123; J. M. Sevilla, *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset,* Perugia, Guerra, 2002, págs. 51-107; J. De Salas, «Communication and metaphor in Ortega», en *Begriffe, Metaphern und Imaginationen in Philosophie und Wissenschaftsgeschichte,* págs. 205-222; J. C. Castelló Meliá, *La her-*

samiento, iconismo y noética, guarda una cercanía, una proximidad al mundo de la vida y de la concreción real y material, que hace de ella un instrumento importante para la conceptuación de ámbitos, como los de la ciencia y de la filosofía, que, de otra manera, serían ajenos y distantes de nuestra experiencia. Sirviéndose del repertorio del lenguaje de uso, la metáfora da «un cuerpo» y «una existencia» a lo que es fruto de un esfuerzo nuestro de abstracción, de ahí que «su uso sea tanto más ineludible cuanto más nos alejemos de las cosas que manejamos en el ordinario tráfico de la vida». «Con lo más próximo y lo que mejor dominamos, podemos alcanzar contacto mental con lo remoto y más arisco». Por ello, la metáfora es «un suplemento a nuestro brazo intelectivo», sin ella «habría en nuestro horizonte mental una zona brava que [...] de hecho quedaría desconocida e indómita»[24]. El intelecto —lo hemos visto— «es como un brazo», cuyas manos «apresan la realidad», tal y como reza el mismo término «concepto», en particular en el alemán *Begriff* (de *greifen)* y en el latino *conceptus* (de *capere)*[25].

Son estas las premisas teóricas que impulsan a Ortega a confiar a una metáfora el esclarecimiento de lo que se le antoja ser el signo filosófico de la contemporaneidad, del mismo modo que a «dos grandes metáforas» les corresponde la tarea de encarnar las fundamentales visiones del mundo y del conocimiento en la antigüedad y en la modernidad. Pero antes de detenernos en ellas, cabe hacer una breve consideración a fin de mostrar con mayor

---

menéutica narrativa de Ortega y Gasset, págs. 212-231; L. Parente, *Le rose di Gerico: la metafora nel pensiero di Ortega y Gasset,* Áquila, Gruppo Tipografico Editoriale, 2003; Á. F. Adaya, «Metáfora y vida. Metáfora viva», en *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después,* Anexo VII: «Trayectorias filosóficas de Ortega», I, 1. Por lo que concierne a la lectura orteguiana de Kant, se remite a los estudios de P. Colonnello, «Kant nell'interpretazione di José Ortega y Gasset», en *Bollettino Filosofico,* Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi della Calabria, vol. 21, 2005, págs. 99-112 y «Ortega y Gasset, la "ragione vitale" e la riforma del soggetto kantiano», en *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset,* Bergamo, Moretti&Vitali, 2012, págs. 100-118.

[24] J. Ortega y Gasset, «Las dos grandes metáforas», págs. 508-509 y 511.

[25] Sobre este aspecto, cfr. J. San Martín, «La metafora secondo Ortega e la difficoltà della sua traduzione», en *Forme e figure del pensiero,* págs. 299-300.

precisión las razones del discurso orteguiano. La operación del metaforizar conlleva tanto la realidad de la que procede —pero «desrealizada», libre del componente de la necesidad físico-material— como la apertura a la libre intencionalidad del sentido. O, podría decirse, tanto el polo de la objetividad como el de la subjetividad, que, por su peculiar naturaleza, la metáfora es capaz de aunar sin por ello resolver el uno en el otro. Pero justamente por esto —es decir, la superación de esa actitud que, en la mera oposición de los dos polos afirma unilateralmente la primacía del uno o del otro— es uno de los aspectos esenciales que, según Ortega, debe caracterizar la nueva sensibilidad, la cual, «como el vago perfil de una costa»[26], se anuncia a comienzos del siglo xx. Y, por cierto no casualmente, la profundización en los nexos entre pensamiento y expresión, al igual que la atención a la dimensión del lenguaje en general, constituirán una de las direcciones más productivas del pensamiento del siglo xx, aunque —según observa acudiendo a una metáfora de la que más tarde se servirá Blumenberg justamente para indicar uno de los caracteres de la modernidad, pero subrayando su aspecto dinámico— los científicos siguen situándose ante el ámbito metafórico-figural como frente a una *«terra incognita»*[27].

Con tales consideraciones tal vez sea posible vislumbrar una ulterior motivación para comprender la importancia que Ortega atribuye a ese ámbito, no solamente —como en el caso por el que hemos comenzado— en la explicación de algunos núcleos centrales de su filosofía sino también, en líneas generales, en su mismo lenguaje, poblado de imágenes y metáforas. En cierto sentido, en efecto, la metáfora —y en sumo grado la poética— pareciera indicar en su mecanismo genético el configurarse de la relación entre la conciencia y el mundo y, con ello, entre dos niveles de realidad, «ejecutivo» y «virtual», que Ortega destaca ya desde las *Meditaciones del Quijote*. A través del proceso de aceptación-superación de la realidad, la metáfora arroja luz, por un

[26] J. Ortega y Gasset, «Ensayo de estética a manera de prólogo», *OC,* I, pág. 670.

[27] Ibíd., pág. 673. Cfr. H. Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología,* trad. e introd. de J. Pérez de Tudela Velasco, Madrid, Trotta, 2003, págs. 125-139.

lado, sobre la originaria intimidad que, bajo la mirada «por dentro» por la que el yo se convierte en una actividad irreducible a una cosa, se establece entre este y el mundo en la relación de ejecutividad: «*Yo* significa [...] no este hombre a diferencia del otro, ni mucho menos el hombre a diferencia de las cosas, sino todo —hombres, cosas, situaciones—, en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose»[28]. Por otro lado, la metáfora, siendo capacidad de desrealización, aniquila las cosas en su inmediata realidad «salvándolas» del destino de finitud y limitación, al que de otra manera estarían expuestas, y restituyéndoles la plenitud de un significado ideal, que, sin embargo, no nace por obra de una abstracta subjetividad, sino de la intimidad de aquella relación individual. En este sentido, la operación de la metaforización crea un mundo nuevo, original, derivado de la capacidad de ir más allá de una visión estática e inmutable de la realidad, en la que deja actuar, inversamente, su peculiar aptitud para establecer vínculos y relaciones capaces de ampliarla y de enriquecerla, superando la inercia del impenetrable «caparazón» que a primera vista la reviste. Con ello, nos pone en contacto directamente con ese elemento incandescente que derrite la materia rígida llevándola hacia un «estado fundente», que tiene una «blandura de plasma», y que por eso es «apto para recibir una nueva forma y estructura»[29], de suerte que su actividad ideal constituya —según ha sido aclarado anteriormente— la más adecuada forma de realismo[30]. «Conviene advertir que el término «metáfora» significa a la par un procedimiento y un resultado, una forma de actividad mental y el objeto mediante ella logrado»[31]. Si, entonces, se ejerce la actividad de pensar limitándose a mirar las cosas como objetos de conocimiento para un sujeto situado frente a ellas, estas últimas mostrarán solamente su opacidad, la imposibilidad, decretada por Kant, de penetrar en su fondo, fondo que estaría negado por el carácter de dualidad que separa la cosa conocida del sujeto cognoscente, que, por otra parte, no podrá dirigirse una vez tras otra sino exclusivamente hacia una

---

[28] J. Ortega y Gasset, «Ensayo de estética a manera de prólogo», pág. 668.
[29] Ibíd., pág. 675.
[30] Cfr. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* págs. 778-781.
[31] J. Ortega y Gasset, «Ensayo de estética a manera de prólogo», pág. 673.

de ellas, proporcionando al conocimiento un carácter de mera acumulación formal pero no de totalidad. Si, en cambio, se pone en obra ese proceso mental que, tal como sucede con la metáfora, capta las cosas tanto en su darse natural como en el reflejo que desde ellas irradia en la alusión a la virtualidad del sentido, entonces el mundo que de él surge exhibirá la profundidad del significado que contiene, la plenitud y la fuerza de esa mirada conectiva, «erótica», que Ortega invocaba ya en las *Meditaciones del Quijote*. De esta manera, la metáfora revela su propia capacidad de establecer un vínculo entre vida y filosofía y, con ello, de penetrar en la intimidad de la relación entre el yo y el mundo que lo rodea, creando una realidad que sea auténticamente propia precisamente por el hecho de que surge de esta relación y no es algo que se halle ya completamente preconstituido fuera de ella. En este sentido, nuestro mundo mismo está entrelazado, impregnado de metáforas, que constituyen, conjuntamente, nietzscheanamente, el subsuelo de nuestra vida al igual que las formas de su interpretación, de suerte que es posible decir que

> la metáfora es probablemente la potencia más fértil que el hombre posee. Su eficiencia llega a tocar los confines de la taumaturgia y parece un trebejo de creación que Dios se dejó olvidado dentro de una de sus criaturas al tiempo de formarla, como el cirujano distraído se deja un instrumento en el vientre del operado[32].

Precisamente a la metáfora, reconocida como «verdad» y forma de «conocimiento de realidades»[33], Ortega confía, en el escri-

---

[32] J. Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte,* en *OC,* III, pág. 865. La reflexión acerca del arte constituye, por distintos motivos, un aspecto central del itinerario especulativo de Ortega y Gasset. Para una reconstrucción de los principales núcleos teóricos de la misma, con especial referencia a la música, me tomo el atrevimiento de remitir a los siguientes ensayos: C. Cantillo, «Vida, cultura, arte: la música en el pensamiento de Ortega y Gasset», en *Revista de Estudios Orteguianos,* 23, 2011, págs. 107-124; íd., «Il paesaggio della cultura: la musica nel pensiero di Ortega y Gasset», en *Rivista di estetica*. Aesthetic experience in the evolutionary perspective, L. Bartalesi, G. Consoli (eds.), n.s., 54 (3/2013), LIII, págs. 207-227.

[33] J. Ortega y Gasset, «Las dos grandes metáforas», pág. 509.

to del año 1923, la explicación de las características propias de las dos grandes épocas en las que se ha articulado la historia del pensamiento, la edad antiguo-medieval y la renacentista-moderna. Para captar a fondo el sentido de semejante articulación es preciso arrojar luz sobre un supuesto esencial, en base al cual esas dos visiones del mundo se han ido organizando. Dicho supuesto está representado —a juicio de Ortega— por el insoslayable reconocimiento de la existencia de un objeto peculiar, «que va incluso en todos los demás», un objeto sin el cual no sería ni siquiera posible hablar de una idea o de una visión del mundo. «Este objeto universal, ubicuo, omnipresente, que dondequiera se halle otro objeto hace su inevitable presentación, es lo que llamamos conciencia»[34]. Solo en virtud del dato esencial de la relación consciente deviene posible decir algo de un objeto, que —al igual que ella— se da como tal en esta misma relación: «gracias a ella [la conciencia] nos aparecen todas las demás cosas, nos damos cuenta de ellas. Ella es el aparecer mismo, el propio darse cuenta»[35]. Como vemos, aprestándose, a través de la metáfora, a interpretar el mundo antiguo y el moderno, Ortega pone en marcha preliminarmente su propia posición filosófica, expresión de lo que considera que debe ser la nueva sensibilidad del siglo xx, a cuya adquisición la fenomenología husserliana ha proporcionado una importante contribución. En efecto, es a partir del dato de la originaria dimensión relacional de la conciencia con el objeto —en el ya aclarado sentido de la superación de las actitudes fundamentales del objetivismo y del subjetivismo— como el horizonte del pensamiento puede ser comprendido en su camino histórico. El supuesto teórico que hace que la mirada hacia él sea adecuada es justamente la conciencia, pero no como entidad absolutizada, sino como «el aparecer mismo», en tanto que apertura de la dinámica que permite la construcción de los mundos y de los significados. El instrumento gracias al cual dicho proceso se torna visible y comprensible es el decir metafórico:

---

[34] Ibíd., pág. 513.
[35] Ibíd.

> Este fenómeno universal de la relación entre el sujeto y el objeto, que es el darse cuenta, sólo podrá concebirse comparándolo con alguna forma particular de las relaciones entre objetos. El resultado será una metáfora [...]. De la idea que nos formemos de la conciencia depende toda nuestra concepción del mundo, de la cual, a su vez, depende nuestra moral, nuestra política, nuestro arte. He aquí que el edificio íntegro del universo y de la vida viene a descansar sobre el menudo cuerpo aéreo de una metáfora[36].

Aunque no se pretende examinar aquí las relaciones entre pensamiento y expresión metafórica —que, en los pasajes recién analizados, deja ver la existencia de metáforas absolutas[37], no ulteriormente resolubles por obra del concepto—, cabe mencionar brevemente las metáforas que emplea Ortega para indicar las dos principales épocas de la historia de la filosofía occidental. Por lo que concierne al mundo antiguo, la actitud que lo caracteriza puede ser ejemplificada a través de la imagen de la tabla cerina, gracias a la cual la relación del sujeto con el objeto es semejante a la que existe entre dos cosas materiales, de manera que, a partir de su existencia independiente, entrando en contacto, la una deje su huella en la otra. En este sentido, «conciencia es impresión», y la visión que se deriva es la del realismo y, en última instancia, la del objetivismo[38]. Con la edad moderna, la relación se invierte.

---

[36] Ibíd., págs. 513-514.

[37] Como es notorio, la expresión la utiliza Hans Blumenberg en el ya citado escrito *Paradigmas para una metaforología*. En una línea de investigación teórica e historiográfica de carácter «metaforológico» están inspirados numerosos ensayos de Enrico Nuzzo, ahora recopilados en el volumen *Metafore e luoghi della filosofia. Teoria e storiografia,* ed. de M. Cambi, C. Cantillo, C. Colangelo y F. Piro, con un prólogo de F. Tessitore, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013.

[38] Platón, *Teeteto,* 191c-e; Aristóteles, *De anima,* libro III, cap. IV, 429b-430a. Es evidente que lo que le interesa a Ortega no es un análisis interno de las posiciones platónicas y aristotélicas al respecto (o sea, la profundización en la relación entre intelecto e impresiones, y en los aspectos de pasividad o de potencialidad posibles en él), sino el concepto general, que resulta funcional a su argumentación.

Las cosas ya no existen en sí mismas, como existencias autónomas, sino en tanto que son pensadas, reducidas a *cogitationes,* a representaciones nuestras. De esta forma, la metáfora de la cera muestra su inadecuación, cediendo el paso a la del continente y su contenido, que, a su vez, es capaz de expresar el hecho fundamental de que «las cosas no vienen de fuera a la conciencia, sino que son contenidos de ella, son ideas». La edad moderna se configura de esta manera como subjetivismo e idealismo. A la importancia de la función de la impresión y de la percepción, centrales para comprender la posición del hombre en la grande arquitectura cosmológica de la edad antigua, se sustituye la de la imaginación, en tanto que capacidad creadora y productora de la realidad:

> Con la imaginación —en la que Ortega halla uno de los rasgos característicos de la edad moderna— creamos y aniquilamos los objetos, los componemos y descuartizamos. Pues bien: los contenidos de la conciencia, no pudiendo venirnos de fuera [...] tendrán que emerger del fondo subjetivo. Conciencia es creación. Por ello —así concluye— como decía Leibniz el hombre es un *«petit Dieu»*[39].

---

[39] J. Ortega y Gasset, «Las dos grandes metáforas», págs. 516-517. Verosímilmente, Ortega se refiere aquí al siguiente pasaje leibniziano: «El espíritu no tiene sólo una percepción de las obras de Dios sino que incluso es capaz de producir algo que se le parece aunque en pequeño. Pues, para no decir nada de las maravillas de los sueños en que inventamos sin esfuerzo (pero también sin quererlo) cosas en las que tendríamos que pensar mucho para encontrarlas en vigilia, nuestra alma es arquitectónica incluso en las acciones voluntarias; y cuando descubre las ciencias según las cuales Dios ha regulado las cosas *(pondere, mensura, numero,* etc.) nuestra alma imita en su ámbito y en su pequeño mundo, en el que puede obrar, lo que Dios hace en el grande» (G. W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison* (1712), en *Die philosophischen Schriften,* hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlín, 1875-1890, Bd. VI, § 14, páginas 604-605; trad. cast. de E. de Olaso, *Escritos Filosóficos,* Buenos Aires, Charcas, 1982, pág. 605). Acerca de la representación que, según Leibniz, las mentes finitas tienen de lo posible, cfr. F. Piro, *Spontaneità e ragion sufficiente. Determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz,* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, págs. 197-223.

4. Más allá del objetivismo y del subjetivismo

Se trata de pasajes que, incluso con las mismas expresiones, aparecen ya en las lecciones que conforman el anteriormente citado *Sistema de la psicología,* con respecto al cual subrayábamos la importancia de leer la metáfora de los *dii consentes* a la luz de las dos sucesivas analizadas hasta aquí. Ahora es posible comprender mejor sus razones, las mismas que ofrecen un cuadro unitario de la visión orteguiana de la historia del pensamiento, en el que se sitúa también la tercera actitud del pensamiento, que, en el escrito más tardío «Las dos grandes metáforas», opera como un supuesto tácito de su reconstrucción historiográfica. Es precisamente en las páginas de *Sistema de la psicología* donde Ortega traza sintéticamente las tres épocas principales de la filosofía occidental en su camino histórico, desde el mundo antiguo al moderno y de ahí al contemporáneo, orientado según el sentido indicado por la imagen de esos dioses, que, análogamente a lo que constituye el aspecto esencial de la relación entre la conciencia y el objeto, «tenían que nacer y morir juntos»[40]. Entonces, tal como reza el título de un artículo de esos mismos años publicado en *El Espectador,* «Nada moderno y muy siglo xx»[41].

Pero, bien mirado, Ortega ya había elaborado claramente su idea de desarrollo histórico de la filosofía con ocasión de una importante conferencia del año 1913, «Sensación, construcción e intuición». En ella, a partir del reconocimiento del problema de la filosofía en tanto que ciencia sin supuestos, destaca tres «posiciones radicales que hoy toma la Filosofía frente a su radicalísimo problema»[42]: la reanudación del empirismo, el neokantismo de Cohen y de Natorp y la fenomenología husserliana. Tanto el primero como el segundo, por motivos opuestos, resultan inadecua-

---

[40] J. Ortega y Gasset, «Introducción a los problemas actuales de la filosofía», pág. 581.

[41] J. Ortega y Gasset, «Nada moderno y muy siglo xx» (1916), en *OC,* II, págs. 165-167.

[42] J. Ortega y Gasset, «Sensación, construcción e intuición», en *OC,* I, pág. 643.

dos. En el caso del empirismo, la teoría del conocimiento se funda en la inmediatez del ser como sensación y considera las funciones complejas del representar y del pensar como conocimientos derivados. Por lo que concierne al neokantismo, el conocimiento es concebido como una construcción ideal del sujeto, y el ser y la verdad como lo construido, relegando de esta manera la dimensión sensible y material de las cosas a mera apariencia y fenómeno. La fenomenología, que contra la primacía de la sensación o del juicio subjetivo opone la importancia de la experiencia de la intuición, representa un cambio profundo en el panorama filosófico del siglo XX, capaz de hacer camino a la afirmación de una nueva sensibilidad, que exige una actitud sincera ante las cosas y el reconocimiento de la vivencia de la conciencia. Según decíamos, no es difícil vislumbrar en estas, por cuanto rápidas, observaciones la más tardía división de la historia de la filosofía que hemos visto ejemplificada en las tres metáforas ya analizadas[43]. Sensación y construcción representan, en efecto, las actitudes contrarias de la edad antigua —en la que el conocimiento está determinado por el objeto— y de la edad moderna —para la que, en cambio, es una construcción subjetiva— mientras que la intuición —que «abarca todos los grados intelectuales» sin veleidades de dominio— traza los rasgos del naciente pensamiento contemporáneo, que Ortega, consagrado al estudio de las *Logischen Untersuchungen* y de las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* por aquel entonces veía representado, con toda su carga de renovación, en el método fenomenológico[44]. Sin embargo,

---

[43] Al recordar, en el año 1934, el camino teórico que lo condujo hacia la problemática de la vida, Ortega acude a las tres posiciones de pensamiento del objetivismo, del idealismo subjetivista y de la fenomenología, haciendo referencia a la metáfora de los *dii consentes* y remitiendo a una lección, titulada «Las tres grandes metáforas», dictada en Buenos Aires en el año 1916 (cfr. J. Ortega y Gasset, «Prólogo para Alemanes», pág. 160).

[44] J. Ortega y Gasset, «Sensación, construcción e intuición», pág. 652. Junto a la reseña del mismo año, «Sobre el concepto de sensación» (en *OC,* I, págs. 624-638), el texto representa una confrontación inicial, más directa, de Ortega con la fenomenología, además de una primera introducción del pensamiento de Husserl en España. Sobre este aspecto, cfr. J. San Martín, *Ensayos sobre Ortega,* págs. 133-160; íd., *La fenomenología de Ortega y Gasset,* págs. 78-86.

esta nueva época de la filosofía no se afirma en simple oposición a los principales paradigmas del pasado, sino —una vez más— a la luz del concepto hegeliano de *Aufhebung,* capaz de fundamentar el devenir histórico reconociendo su intrínseco dinamismo y, al mismo tiempo, la coherencia de un sentido unificador. Si, por un lado, la filosofía contemporánea va más allá de las posiciones rígidas del pensamiento antiguo y moderno, por otro, conserva sus gérmenes más fecundos, las conquistas irrenunciables, de las que saca provecho a la luz de las exigencias de su propio tiempo. Es por ello que la conciencia del advenimiento de una nueva época de la filosofía se determina, conjuntamente, por la superación del radicalismo de las actitudes fundamentales del objetivismo y del subjetivismo y por la conservación de las mismas a través del reconocimiento de la necesidad de instaurar un «equitativo régimen» para el sujeto y el objeto, que los libere de una unilateralidad estéril. Es este el sentido —según había advertido Hegel respecto de la historia de la filosofía, sirviéndose del modelo de economía doméstica representado por la metáfora del «ama de casa»— del auténtico concepto de herencia. El espíritu —tal como rezan las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*— no se limita, como una buena ama de casa, a guardar «fielmente lo recibido para transmitirlo íntegramente a los herederos». De ser así, no se alejaría mucho, en sustancia, del aspecto cíclico que caracteriza el curso de la naturaleza, en el que «a través de los infinitos cambios de sus formas y manifestaciones, las leyes originales siguen siendo las mismas y no acusan el menor progreso»[45]. Una vez más, el proceso espiritual exhibe su diferencia esencial respecto del curso natural, impulsando a Hegel a superar la idea aristotélica de la naturaleza como ecónoma, que Goethe había retomado en años cercanos[46]. Que la filosofía de una determina-

[45] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* pág. 7 (Synopsis Ms. 1820 und Ms. 1823); trad. cast. pág. 9.

[46] Cfr. J. W. Goethe, *Principes de Philosophie Zoologique. Discuté en Mars 1830 au sien de l'Académie Royale de sciences par Mr. Geoffroy de Saint-Hilaire,* París, 1830, en *Goethes Werke,* hrsg. im Auftrag der Grossherzogin S. v. Sachsen, Weimer, H. Böhlaus Verlag, 1887-1919, sección II, vol. 7, págs. 205-206. Cabe recordar las referencias hegelianas a Goethe acerca de la naturaleza y del desarrollo orgánico de la filosofía.

da época reciba la herencia de la tradición no significa limitarse a la simple, aunque atenta y cuidadosa, conservación del patrimonio, ni tampoco a su mera acumulación, sino más bien cobrar la capacidad de aumentarlo y hacerlo fructificar ulteriormente con la adquisición de una nueva riqueza. Pero esta capacidad, que todo hombre, en tanto que ser racional, lleva en sí mismo, no es algo que se pueda simple e inmediatamente ejercer. Pues ella exige el coraje y la determinación necesarios para enfrentar la gestión de un tesoro tan ingente, con respecto al cual existe el peligro de la actitud de quien se aísla en

> un refugio en que quiere esconderse la impotencia, cuando se siente incapaz de hacer frente al rico material [...] que invita apremiantemente a ser dominado por el pensamiento, a ser sintetizado y unificado en profundidad, y busca su salvación en la huida y en la pobreza[47]

y, en consecuencia, en la esterilidad que no genera. Es este el caso —y aquí resalta un ulterior elemento de cercanía de Ortega con las posiciones hegelianas, teniendo en cuenta la ya citada amonestación que dirige a las así llamadas filosofías «neo»— de quienes se eximen de ese oneroso compromiso, es decir, de aquellos que cumplen solo de manera extrínseca y superficial su aspiración a la filosofía, limitándose a una referencia genérica a la autoridad del pensamiento que les antecede. La tradición —según prosigue Hegel acudiendo a otras célebres imágenes lingüísticas— «no es una estatua inmóvil, sino una corriente viva, fluye como un poderoso río, cuyo caudal va creciendo a medida de que se aleja de su punto de origen»[48]. La filosofía es, entonces, un auténtico «patrimonio común», puesto que es incrementado y alimentado por las filosofías del pasado que, precisamente en la

---

[47] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* págs. 50-52 (Synopsis Ms. 1820 und Kolleg 1820/21); trad. cast. pág. 50.

[48] Ibíd., pág. 7 (Synopsis Ms. 1820 und Ms. 1823), 109 (Kolleg 1819); trad. cast. pág. 9. Al respecto, recuérdense las observaciones de E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1962, en especial págs. 366-367 (trad. cast. de W. Roces, J. M. Ripalda, G. Hirata y J. Pérez del Corral, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel,* México, FCE, 1983[2]).

diversidad de sus formas, están en él como la variedad de las «perlas» que constituyen su riqueza o —en palabras de Ortega— «las riberas independientes» que «se aúnan en la gruesa vena del río»[49]. Regado por el principio vital de ese «río» que lo alimenta, el terreno en el que ellas nacen y crecen no es el «árido desierto» del que nada brota, sino la tierra fecunda en la que ha podido germinar el presente, hundiendo y nutriendo sus raíces en el pasado, respecto del cual representa una nueva, más rica configuración.

Haber elevado «la historia de la filosofía al rango de ciencia»[50] constituye, a juicio de Ortega, uno de los aspectos esenciales en los que consiste la contribución que Hegel aporta a la historia del pensamiento. En especial, reconocer su alcance científico significa también destacar la especificidad y la peculiaridad de sus objetos y métodos, que no se dejan reducir a una perspectiva que pretenda asimilarlos a los métodos de las ciencias físico-naturales. La dimensión «virtual» y «espectral» de los objetos de la filosofía, lejos de reducirlos a la «supuesta existencia inhumana» de una serie de doctrinas, es justamente lo que les otorga su vida auténtica, en la relación entre la horizontalidad de las condiciones de la realidad objetivo-material y la verticalidad del sentido que se establece ante ella. El «trabajo» y el «esfuerzo» en que la filosofía consiste en su relación con la vida y la circunstancia son tales que no pueden ser aprontados «por un espíritu aislado», sino que constituyen el producto de ese proceso común que es la historia. Y es justamente «esta colaboración de los pensadores precedentes en el trabajo del pensador de hoy» la contribución fundamental que la historia de la filosofía da «a la ciencia filosófica actual» y que, por ende, permite arrojar luz tanto sobre el significado de la labor de filosofar *en* y *acerca* del presente como sobre el significado de la tradición[51]. No sería pensable el uno sin el otro aspecto: dirigirse a la filosofía comporta siempre, para Ortega, llevar «paralelamente el estudio de sus problemas actuales y el de los siste-

---

[49] J. Ortega y Gasset, «Verdad y perspectiva», pág. 163.

[50] J. Ortega y Gasset, «Prólogo a *Historia de la filosofía* de Karl Vorländer», pág. 402.

[51] Cfr. ibíd., pág. 399.

mas pretéritos», a partir del supuesto de la unidad de su proceso histórico[52]. Unidad de sentido no equivale a identidad o, peor aún, a univocidad de las posiciones que lo han fundamentado y en las que se ha articulado. La filosofía, en su ya aclarado nexo con la vida, es un «cuerpo vivo», al igual que la cultura, el arte, la ciencia misma y, por ello, la exigencia de unificación en que se basa el discurso científico no debe llevar a desconocer «todo el rigor de ciertas indominables diferencias»[53], que ofrecen la riqueza de la realidad y la pluralidad de los significados posibles. De ahí que haya que rechazar definitivamente cualquier supuesto «necesitante», que proceda de la orgía de la dialéctica que ha caracterizado el siglo XIX o bien de su opuesta recaída, es decir, el exceso de especialización y particularización de los saberes. A este respecto, Ortega hace la siguiente aclaración: «nadie entienda que yo ataco al especialismo en lo que tiene de tal; indudablemente uno de los imperativos de la ciencia es la progresiva especialización de su cultivo»[54]. Sin embargo, asumir semejante instancia, que no deja de ser necesaria, como el único modelo al que debe adecuarse todo saber representa un peligroso error, que envuelve el riesgo de implantar una «nueva forma de barbarie», basada en la ignorancia de todo aquello que no pertenece a cada particular, y aislado, ámbito disciplinario[55]. Así mismo, la conciencia de los abusos cometidos por la «constelación» de pensamiento iluminada por el «astro» de Hegel, para quien la historia es el desarrollo de una mayúscula Idea que «no tolera pluralidad ninguna»[56], no debe cancelar la legítima exigencia de la unidad

---

[52] Ibíd., pág. 397.

[53] Ibíd., pág. 403.

[54] Ibíd., pág. 401.

[55] Ibíd.

[56] J. Ortega y Gasset, «Las Atlántidas», en *OC,* III, pág. 762. Acerca del juicio de Ortega sobre la idea de superación y de desarrollo histórico en Hegel, cabe mencionar una significativa observación de Eugenio Garin. Con respecto al problema del carácter científico de la historia de la filosofía, el intelectual italiano advierte que no se puede sino reconocer a Hegel el mérito de haber afirmado la constitutiva historicidad de lo real y el vínculo esencial entre filosofía y temporalidad, planteando de esta forma también la cuestión de una fundamentación teórica de la historia de la filosofía. Sin embargo, por otra

de la filosofía. Es solo a la luz de esta, como «todo pensador contemporáneo, si mira al trasluz de su propia doctrina, ve en ella pululando íntegro el pasado filosófico», de suerte que no resulte «definitivamente pasado», sino que perdure «vivaz y activo en la ciencia presente», dejando que el pensamiento cumpla su tarea. Es por ello que «en ninguna otra ciencia», como en la filosofía, «adquiere la historia de su desarrollo el valor de instrumento ineludible para la nueva y actual investigación»[57].

5. Vida y cultura

Con base en esta premisa, la referencia a la patente existencia del objeto —por un lado— y el principio moderno de la interioridad de la conciencia —por otro— pueden traducirse en la conciencia de un hecho esencial, del que el pensamiento contemporáneo no puede prescindir, es decir, el hecho de que la intimidad del sujeto debe exigir la intimidad con las cosas, y así como no hay un mundo que no sea para una conciencia, del mismo modo no hay hombre sin un mundo[58]. Cabe ahora seguir el hilo del discurso a lo largo del cual van delineándose las posiciones orteguianas que desembocan en la redacción de los ensayos acerca de Hegel. Llegamos, así, al importante *El tema de nuestro tiempo,* del año 1923, en el que Ortega hace que los temas hasta aquí analizados adquieran una forma más sistemática, definiendo con mayor claridad el contexto teórico en el que queda especificada la tarea que le corresponde al pensamiento de su época, o sea, la

---

parte, no se puede sino señalar el problematismo inherente al derrotero de logificación de la historia al que conduce el discurso hegeliano con la afirmación de una «historia filosófica» de la filosofía (cfr. E. Garin, «Osservazioni preliminari a una storia della filosofia», en *La filosofia come sapere storico,* Bari, Laterza, 1959, pág. 88, luego reimpreso en el año 1990 junto con el ensayo autobiográfico «Sessanta anni dopo»).

[57] Cfr. J. Ortega y Gasset, «Prólogo a *Historia de la filosofía* de Karl Vorländer», págs. 397, 400.

[58] Para una lectura crítica de las posiciones de Ortega al respecto (y, más en general, de su idealismo), véanse las observaciones de J. L. Molinuevo, *El idealismo de Ortega,* Madrid, Narcea, 1984, pág. 15.

superación del idealismo y la necesidad de implantar una nueva sensibilidad filosófica, que apunte a la integridad de la vida.

Haciendo hincapié en el carácter de ciencia de la filosofía y de su historia, Ortega advierte que la verdad de un sistema científico no se deriva solamente de la corrección de sus aspectos formales o de la explicación de sus objetos, sino, más profundamente, de la capacidad de comprensión de estos últimos y del proceso de pensamiento que a ellos se dirige, de manera que la complejidad del sistema refleje con nitidez su «fisonomía» unitaria, su rostro más auténtico. La filosofía, a su vez, refleja «con docilidad» lo que las cosas son, el pensamiento deja actuar en ellas la fuerza indócil que lo califica como tal, fuerza, esta, que no las deja primitivamente en su estática separación sino que, justamente, las ilumina con su actividad de reflexión. En semejante proceso, se va revelando la naturaleza propia del objeto filosófico, que consiste precisamente en la unidad dinámica de estos dos aspectos y momentos, y por ende en la relación del sujeto con las cosas y de estas con él. Junto con esta relación, se establece continuamente y también se replantea el interrogante filosófico, al que se han consagrado los pensadores de todos los tiempos pintando el gran fresco de la historia de la filosofía, hecho de «senderos innumerables de exploraciones previas», de «huellas de rutas ensayadas al través de la eterna selva problemática que conserva su virginidad, no obstante su reiterada violación»[59]. Al margen de metáforas, la verdad de la filosofía —y, como ya se ha dicho, también la posibilidad de su comprensión— no reside en el descubrimiento de una entidad abstracta e hipostasiada, que pueda conocerse de una vez por todas y de manera irrefutable. Pues ella está ligada al dinamismo de la pregunta de la que procede y de la que es expresión, que, por ello mismo, nunca se agota definitivamente, no obstante —o mejor dicho en virtud de— las diversas posiciones que se han sucedido en el tiempo. De ahí que la suya sea una historia de colaboración, de solidaridad aun en la diferencia, ya que surge de un proyecto y de una finalidad compartidos, y es en este sentido como cabe hablar de un «carácter pro-

---

[59] J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo,* en *OC,* III, pág. 561.

gresivo» con respecto a la «sucesión de los sistemas»[60], mas no en la orientación necesitante de la perspectiva hegeliana. Con esta esencial premisa, deviene posible comprender también el significado auténtico de la expresión «vida espiritual». En ella, ninguno de los dos términos —vida y espíritu— debe anularse en favor del otro, ya que cualquier desequilibrio daría lugar inevitablemente a una forma de «degeneración» que, según hemos visto, conduce a una verdadera «amputación». E incluso cuando, como en el caso del pensamiento idealista y subjetivista de la modernidad, ese acto de amputación se ejerce como un gesto de dominación y de sujeción respecto del componente natural-material, en realidad se vuelve en contra de ese mismo sujeto que lo ha cumplido. Pues el pensamiento que se separa de la vida, en definitiva se separa de sí mismo. Amputando la vida, se priva de captar esa misma verdad en la que reside el sentido de su propia labor, una labor que resulta entonces inerte, estéril, nutrida solamente de su autorreferencialidad. Al igual que un receptáculo tan amplio cuan vacío, también las diferencias a través de las cuales el pensamiento se ha configurado en su historia acaban por ser anuladas. El supuesto del que arranca dicho proceso es uno solo, es decir, la «divinización ilusoria» del componente intelectual-racional con detrimento de la energía vital, y el resultado de haber desintegrado «lo que solo puede existir junto» no puede ser otro que la crisis y el fracaso, que es precisamente el fracaso del sujeto con sus pretensiones de hegemonía y de totalización. Contrariamente a tales pretensiones, la actitud que tiene que caracterizar al hombre contemporáneo es la «lealtad» y el «respeto»: de la alteridad de las cosas, de los otros hombres, de sí mismo y de los productos de la cultura en los que tiene que seguir fluyendo la linfa fecunda determinada por la relación con la espontaneidad de la vida. «Cuando esta transfusión se interrumpe —según escribe Ortega— y la cultura se aleja, no tarda en secarse y hieratizarse»[61], tal como ha sucedido en su época. Frente a «la crisis más radical de la historia moderna» hay que «hacer un ensayo opuesto a la tradición de esta y ver qué pasa si en lugar

---

[60] Ibíd.
[61] Ibíd., pág. 588.

de decir “la vida para la cultura” decimos “la cultura para la vida”»[62].

La cultura ha de servir a la vida, lo cual es posible solo si la razón pura cede el poder y deja fluir libremente en sus venas endurecidas la fuerza de la vida, convirtiéndose en razón vital: «La razón es sólo una forma y función de la vida»[63]. Por eso, el gran descubrimiento socrático de las «costas de la razón» —que ha dibujado el rostro del proceso histórico-cultural de Europa— no tiene que detenerse en ellas, sino que, en la estela de Nietzsche, «el sumo vidente»[64], es necesario continuar el viaje aventurándose en la conquista ulterior de toda la extensión del «continente» de la razón en todas sus posibilidades y aspectos. Para Ortega, el «viaje de descubrimiento» no tiene que tener fin, del mismo modo que la ironía intelectualista de Sócrates debe ceder el paso a la «ironía irrespetuosa de Don Juan», por cierto «figura equívoca», pero capaz de mostrar con eficacia la sublevación de la vida contra la moral, que ha intentado someterla durante siglos, imponiéndole el rigor formalista de normas ajenas. También Don Juan podrá, deberá someterse (la norma es necesaria), pero «sólo cuando exista una ética que cuente, como su norma primera, con la plenitud vital»[65], es decir, una vez que se hayan afirmado esa sensibilidad y esa cultura que representan el objeto de la tarea a la que, más allá de toda forma de utopismo —tanto cultural como moral— debe apuntar el hombre contemporáneo reconectando el querer con el sentir, el pensamiento con la vida y con la historia.

Semejante tarea comporta que el yo asuma una actitud distinta ante las cosas, que quiere decir «abrirse al mundo en torno, dejarse inundar por el flujo» de sus formas en la «constante movilización» de su «ser hacia más allá de él»[66]. Es esta la actitud que, en sintonía con los síntomas claros que proceden de la sensibili-

---

[62] Ibíd., pág. 600.
[63] Ibíd., pág. 593.
[64] Ibíd., pág. 603.
[65] Ibíd., pág. 593. Cfr. también J. Ortega y Gasset, «Introducción a un “Don Juan”», en *OC,* VI, págs. 184-199.
[66] Ibíd., pág. 601.

dad vital de la nueva época, permite responder a ese imperativo de integridad y de lealtad que la interpela. El sujeto —según leemos una vez más en *El tema de nuestro tiempo*— ni es «un medio transparente, un "yo puro", idéntico e invariable», como pretendía la filosofía moderna, ni tampoco, como sostenía el relativismo, su recepción de la realidad inevitablemente produce en ella una deformación, una alteración de una entidad previamente asumida como fija e inmutable en su objetividad. «Los hechos —según advierte Ortega— imponen una tercera opinión, síntesis ejemplar de ambas»[67], puesto que constituye una determinada perspectiva abierta por un sujeto que concretamente entra en relación con lo que lo rodea. La verdad, entonces, no puede ser entendida restrictivamente ni como cosa ni como sujeto, ya que surge de la relación dinámica entre el punto de vista del yo viviente y el mundo al que este se abre y que representa la circunstancia en que se halla situado y en la que efectivamente actúa. La conciencia ni se deja simplemente «traspasar» por la realidad ni tampoco hace de ella una ilusoria creación individual. Más bien actúa como un «aparato receptor» que, frente a la multiplicidad de los elementos que lo componen, selecciona aquellos que constituyen su peculiar perspectiva. Pero si es cierto que siempre nuestro vivir está determinado en cierta medida por la circunstancia, no es menos cierto que la circunstancia no permanece simplemente indiferente, sino que está condicionada por nuestra acción y por nuestra sensibilidad. Cambiando estas, se modifica necesariamente también el entorno, en un proceso dinámico semejante a la composición de un paisaje, que, en el acto de ofrecerse a quien lo contempla, al mismo tiempo adquiere en esta mirada su fisonomía peculiar. «Cada vida es un punto de vista sobre el universo» y cada individuo «es un órgano insustituible para la conquista de la verdad», que, a su vez, no puede sino ser plural. La realidad vital —según prosigue Ortega— es «como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única»[68]. Y

[67] Ibíd., pág. 612.

[68] Ibíd., pág. 614. Acerca del esclarecimiento de mundo y circunstancia en Ortega, véase, en especial, «¿Qué es la vida?», *OC,* VIII, pág. 418 y sigs. Acerca

así como el hecho de que la fisiología humana permita tener experiencia solamente de una gama determinada de sonidos y colores no cancela la existencia de lo no percibido ni tampoco anula los horizontes culturales configurados por la música y la pintura, del mismo modo, lejos de deformar la realidad de acuerdo con su propia lente, que el yo tome una determinada perspectiva constituye su principio de organización y, conjuntamente, se convierte en uno de los componentes de la realidad, en la que la verdad se configura como un proceso de composición de perspectivas, todas ellas reales, algunas capaces de cobrar mayor relevancia respecto a otras. La conciencia de la diversidad, incluso radical, de las verdades —que son expresiones de la sensibilidad y del alma de un pueblo en una determinada época histórica— no por ello tiene que poner en tela de juicio el interrogarse de la filosofía en torno a la verdad, ni tampoco la unidad y la legitimidad de ese «fondo común de lo humano» del que surge.

Se torna aún más claro el sentido del imperativo de autenticidad antes mencionado y, conjuntamente, de sus relativos términos, «respeto», «lealtad», «fidelidad», tanto hacia las cosas como hacia la perspectiva propia y la ajena, tal y como había dicho Ortega ya en el «manifiesto» de su compromiso intelectual «Verdad y perspectiva», que inaugura, en el año 1916, las publicaciones de *El Espectador:*

> La verdad, lo real, el universo, la vida [...], se quiebra en facetas innumerables [...], cada una de las cuales da hacia un individuo. Si este ha sabido ser fiel a su punto de vista, [...] lo que ve será un aspecto real del mundo. Y viceversa: cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra.

Por ello, «somos insustituibles, somos necesarios», ya que «la realidad [...] se ofrece en perspectivas individuales» trazando otros tantos paisajes, de los que «nuestro corazón reparte los

---

del carácter problemático de su coincidencia, cfr. P. Cerezo Galán, «Las dimensiones de la vida humana en Ortega y Gasset», en J. San Martín y T. D. Moratalla (eds.), *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Entralgo,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, págs. 19-52.

acentos». La perspectiva visual y la intelectual luego se complican «con la perspectiva de la valoración». Respecto de esta última —según concluye Ortega— «en vez de disputar, integremos nuestras visiones en generosa colaboración espiritual, y como las riberas independientes se aúnan en la gruesa vena del río, compongamos el torrente de lo real»[69]. El reconocimiento de la naturaleza plural de la verdad también comporta el rechazo de toda posición que pueda remitirse a un ámbito de filosofía de la historia. Aun cuando logre trazar un cuadro ambicioso y lógicamente coherente, todo sistema que pretenda ser válido para siempre y para todos los hombres, revela, en último término, un carácter de ingenuidad, consistente en la pretensión de resolver y comprender, en su propia particular doctrina, la totalidad de la verdad, fijándola en principios y fórmulas inmutables. Y si no hay duda de que tales sistemas tienen atractivo sobre los venideros, un atractivo que procede de la alentadora impresión de haber creado «un orbe concluso, definido y definitivo, donde ya no hay problemas», sin embargo, ellos no se escapan de la limitación de la perspectiva del filósofo que los ha elaborado. Cuando nos dirigimos a nosotros mismos y «volvemos a sentir el universo con nuestra propia sensibilidad, vemos que [...] lo que ellos interpretaban como límite del universo, tras el cual no había nada más, era sólo la línea curva» con la que la perspectiva particular del autor «cerraba su paisaje»[70]. Es justamente este el problema principal para Ortega: no es posible cerrar de una vez por todas el paisaje vital-espiritual, puesto que ello significaría no solo atrapar el dinamismo de la pregunta filosófica, que por naturaleza no tolera que la resuelvan en la univocidad de una respuesta, sino también privar cada ser —individuo, generación o época— de su propia diferencia individual y de su «congrua porción de verdad».

---

[69] J. Ortega y Gasset, «Verdad y perspectiva», pág. 163. Al pasaje recién citado remite Pietro Piovani subrayando que la afirmación del relativismo historicista de los valores no es una «introducción a la duda filosófica, sino una invitación a la comprensión de todos los valores en las varias *perspectivas,* que son distintos en tanto que irreducibles a un contenido universalista, pero al mismo tiempo penetrables como facetas o reflejos de la verdad» (P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale,* Nápoles, Morano, 1966, pág. 177).

[70] J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo,* págs. 615-616.

«Todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad», y precisamente en ello consiste la insustituible aportación que han dado a la historia del pensamiento. Por eso, no tiene ningún sentido pretender oponerse a las otras visiones del mundo reclamando solo para sí la posesión de toda la verdad. Toda época y toda visión filosófica tiene «su puesto determinado en la serie histórica: ninguno puede aspirar a salirse de ella, porque esto equivaldría a convertirse en un ente abstracto con íntegra renuncia a la existencia»[71]. La verdad, en su darse itinerante, se realiza en la historia, en el vínculo esencial de la filosofía con su propio tiempo, y tiene como contenido determinado, que marca su particular configuración, la concreción de la vida del pueblo, sus formas de gobierno, su *ethos,* religión, arte, en una palabra, su cultura. En este sentido —tal y como aseveraba Hegel— la filosofía no puede ir más allá de su propio mundo, del mismo modo que el hombre «no puede salirse de su piel»[72]. El objetivo polémico al que apunta Ortega a la hora de rechazar la filosofía de la historia es, en líneas generales, el pensamiento moderno y su idea de verdad *sub specie aeternitatis,* pero, por más de un motivo que es fácil comprender, más directamente la filosofía hegeliana. En varios pasajes de sus escritos que se remontan a los años a los que aquí nos referimos —además, como decíamos, de los sucesivos ensayos sobre Hegel— Ortega apunta explícitamente al filósofo alemán. Al subrayar la matriz romántica, que lo aproxima a Fichte y a Schelling, Ortega destaca el carácter ilusorio e inadecuado de una idea de historicidad fundada en un sujeto único, cualificado por un «superlativo metafísico», que, en su incesante afirmarse, «no tolera pluralidad ninguna» que no sea aquella, tan solo aparente, que procede de él mismo. Es preciso, en cambio, tomar conciencia «de la pluralidad de las formas humanas, de la heterogeneidad de los espíritus colectivos», que no se dejan reducir a un único paradigma lógico-conceptual, frente al cual «el hecho bruto, irracional, alógico», que por mucho tiempo ha sido incluido en él, ha salido a luz con toda su explosiva

---

[71] Ibíd., pág. 613.

[72] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* págs. 48-49 (Synopsis Ms. 1820 und Kolleg 1820/21); trad. cast. pág. 48.

potencia originaria[73]. Pues no es posible observar el principio según el cual es «obligatorio deducir lo histórico de lo que no es histórico», describiendo, al igual que Hegel, «el desarrollo de los sucesos humanos como resultado automático de la dialéctica abstracta de los conceptos»[74]. La ambición de poseer la única verdad es, según Ortega, tan grande como ingenua. Y es precisamente la ingenuidad, junto con su naturaleza «titánica», lo que, ya desde las primeras palabras del presente trabajo, hemos destacado como la característica que el pensador español atribuye a la filosofía de Hegel, a la que implícitamente se refiere con la crítica a la filosofía de la historia, «enferma de panlogismo», y a su pretensión de totalización[75].

Pero, una vez más, la despedida de Hegel no es definitiva. La adopción de la teoría de la perspectiva tiene que conducir a una reforma radical de la filosofía del nuevo siglo. Lo cual impone una inversión de puntos de vista en la interpretación de los términos «cultura» y «vida» con la conciencia de que «no hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad»[76]. Reclamar —según advierte Ortega— la plenitud de los derechos de la vida frente a la cultura «no es hacer profesión de fe anticultural». Por el contrario, «quedan intactos los valores de cultura; únicamente se niega su exclusivismo»[77]. Pues solo a la luz de un planteamiento semejante se torna posible «plantear de una manera clara» el problema de la relación de la cultura con la vida, de tal suerte que no solo —de acuerdo con el pasaje antes mencionado— «la cultura sirva a la vida», sino que, precisamente con base en esta premisa, las formas culturales, en su objetividad, dejen brotar y traslucir claramente el fondo vital que las ha originado. Cada pueblo (y cada época) posee su propia sensibilidad vital, que representa la forma como profundamente se «siente» a sí mismo, reconociendo su

---

[73] J. Ortega y Gasset, «Las Atlántidas» (1924), págs. 762-763.

[74] J. Ortega y Gasset, «Prólogo a la Biblioteca de Ideas del siglo xx. *A la decadencia de Occidente* de Oswald Spengler» (1923), en *OC,* III, pág. 417.

[75] J. Ortega y Gasset, «Azorín o primores de lo vulgar» (1917), en *OC,* II, pág. 294.

[76] J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo,* pág. 583.

[77] Ibíd., pág. 611.

propia identidad como efectivamente tal, en tanto que real expresión de las exigencias que conducen su impulso vital hacia las formas de la vida social y colectiva, en una palabra, en la configuración general de su mundo cultural e histórico. Y es precisamente este el aspecto —esencial para la comprensión de la vida de los pueblos y de las naciones, y por ende de la historia misma— que Hegel ha captado, con penetrante lucidez, con el concepto de espíritu objetivo en tanto que «alma colectiva», es decir, dimensión socializada del sentimiento y de la acción[78]. En este marco también puede entenderse y ejercitarse el concepto auténtico de libertad, que, por cierto, no se identifica con un liberalismo abstracto, con un puro «deber ser» (de nuevo Hegel en contra de Kant y del kantismo), que estaría fatalmente destinado, frente a la urgencia de la vida concreta y de sus condiciones reales, a la «bancarrota»[79]. De igual modo, resulta sin fundamento la pretensión de la filosofía moderna de haber descubierto un orden social definitivo, representado por el Estado en tanto que garante de él y del principio de la libertad política. «Cada época —según dirá posteriormente— tiene *su* vida, y la siente como *suya*»[80] y, al mismo tiempo, cada nación expresa la idea que tiene de sí misma en sus propias instituciones estatales. «En este punto no hay inconveniente en aceptar la tesis de Hegel, previa extirpación de sus raíces metafísicas. El Estado es la reflexividad nacional»[81].

También respecto del espíritu objetivo, Ortega se sirve de Hegel en contra del propio Hegel, y lo hace subrayando que el proceso dinámico del trabajo vital-espiritual que determina el rostro de una nación o de una época no puede ser sometido, y de hecho negado, en favor de un abstracto supuesto metafísico del que debería proceder necesariamente. Captar la sensibilidad vital significa captar el espíritu del propio tiempo, lo que lo constituye

---

[78] Cfr. J. Ortega y Gasset, «Fraseología y sinceridad», en *OC,* II, pág. 599. El tema del espíritu objetivo, que ya había sido anticipado en los años precedentes, será desarrollado con más detenimiento en los ensayos acerca de Hegel.

[79] Cfr. J. Ortega y Gasset, «Entreacto polémico» (1925), en *OC,* III, pág. 797.

[80] J. Ortega y Gasset, «Revés de Almanaque», en *OC,* II, pág. 822.

[81] J. Ortega y Gasset, «Intimidades. El hombre a la defensiva» (1929), en *OC,* II, pág. 736.

como tal en su identidad particular. En este sentido —de acuerdo con lo antes observado— la pretensión del pensamiento de salirse de la época que lo ha generado, creyéndose válido eternamente y en absoluto, no puede sino conducir a su estéril hipostación. Si es cierto que el pensar no es un pensar *acerca* del mundo de las cosas (en el que este sería un objeto para un desencarnado sujeto cognoscente) sino pensar *el* mundo de las cosas, adaptándose a él, para organizarlo a través de la lente de las diversas perspectivas individuales sin por ello reducir su concreción y complejidad, entonces la verdad misma no puede sino ser, de suyo, móvil y plural. El terreno en el que la verdad se da y se configura concretamente a través del humano obrar y producir en relación con la circunstancia no es otro que la historia; el escenario en el que concretamente, incesantemente, se cumple es la flagrancia de la vida y del mundo. «En Hegel —tal como reza una de las "Notas de trabajo"— la pluralidad, supuesto de la libertad, no tiene independencia ontológica»[82]. Lo cual equivale a decir que la libertad no es libre, sino que está exigida por el supuesto absoluto en virtud del cual puede existir. Respecto de la tendencia unitarista, que ha caracterizado en especial el siglo XIX, el nuevo siglo —según escribe Ortega discutiendo, por el año 1924, las posiciones de Spengler— «se ha abierto como una nueva pupila, como un nuevo órgano humano, el más humano de todos, porque con él el hombre percibe al hombre»[83]. Se va delineando una nueva perspectiva, que parece tener «la propensión de buscar a toda costa la continuidad entre los fenómenos», con la conciencia de que el reconocimiento del carácter ilusorio de esa «violación de las diferencias radicales», en que consistía la moderna reducción monista, permite conseguir «una nueva verdad»[84]. El sentido histórico resulta incrementado y, junto a él, el de la discontinuidad y del pluralismo. Asumir su más auténtico significado no equiva-

---

[82] J. Ortega y Gasset, «Hegel. Notas de trabajo», pág. 138, nota 143.

[83] J. Ortega y Gasset, «Las Atlántidas», pág. 767.

[84] Ibíd., pág. 768. La crítica a Spengler y a su visión de la historia se repite en otros lugares [cfr. en especial, además del ya citado «Prólogo a *La decadencia de Occidente*» y de las páginas de la *Rebelión de las masas* a las que nos referiremos más adelante, «Diálogo sobre el arte nuevo» (1924), en *OC,* III, pág. 713].

le ni a abandonar los hechos en su indiferencia, ni tampoco a describirlos. Más que explicar, la historia, por su propia naturaleza, trata de comprender, puesto que tiene que ver con una particular clase de hechos, los hechos humanos, que se cualifican y se diferencian de los físicos precisamente por tener sentido en sí mismos, por estar impulsados y orientados por un sentido. Semejante extensión y dilatación del sentido debida a la perspectiva histórica, que abarca todos los ámbitos a los que se dirige, permite conjugar la pluralidad de los significados con la unidad de la ciencia y, en consecuencia, captar lo que permanece idéntico en la multiplicidad de las formas del devenir temporal. Se trata, evidentemente, de las líneas esenciales que, después de poco tiempo, Ortega, también a través de los ensayos acerca de Hegel, definirá con su idea de razón histórica, que, a su vez, excluye todo principio incondicionado y todo impulso, incluso oculto, que él ve configurado una vez más en el «destino» de Occidente profetizado por Spengler. Sin embargo, negar la absolutización de los principios no equivale de ninguna manera a negar también la legítima aspiración a una perspectiva unitaria ideal a la que apunta la acción, que, por el contrario, hace de la configuración de nuestro horizonte «un molde cuya forma se imprime en todos nuestros movimientos, pasiones e ideas»[85]. De nuevo: lo que Ortega rechaza es la univocidad de la visión, no la visión misma, que, en sí misma, cualifica profundamente al hombre. Y precisamente la apertura de una nueva, más humana, mirada, junto con la conciencia de la multiplicidad de las perspectivas, es también lo que conduce al conocimiento de culturas diferentes, distantes de la nuestra, en el tiempo o en los lugares, permitiendo comprender lo específico e insustituible de la contribución que han dado a la historia de la humanidad y del pensamiento. Ante los ojos del historiador, que han dejado de ser miopes por la potencia deslumbrante de una sola luz, se presenta el espectáculo de las diferentes personalidades de otras épocas y de otros pueblos, en los que deja actuar el «privilegio del "tener sentido"» que parecía ser prerrogativa solo de unas pocas afortunadas naciones, abrien-

[85] J. Ortega y Gasset, «Las Atlántidas», pág. 764.

do de esta manera el camino a la aceptación de los puntos de vista ajenos y a la «conquista de nuevos mundos espirituales»[86]. En esta dirección, la diferencia es la distancia cualitativa que el sentido histórico establece entre las diversas configuraciones culturales, que separa y acerca al mismo tiempo, a través de un diálogo capaz de aunar vida e historia. Una vez que ha perdido validez la idea de un solo centro principal de irradiación de la cultura y del pensamiento, también la idea de cultura europea muestra la pertinencia y la limitación de su alcance. Pues no es el cumplimiento del proceso de la historia universal hacia el cual estarían orientadas todas las historias particulares, sino, más bien, un «fenómeno histórico», que, como tal, ha surgido y se ha desarrollado en un determinado contexto cultural y geográfico en el que ha puesto a punto una igualmente determinada arquitectura de formas vitales y lingüístico-conceptuales que ha expresado su identidad y su significado general. Frente a la crisis de Europa y a la quiebra de sus certezas en los sucesos dramáticos del conflicto bélico, la historia, en su propulsora fuerza vital, impone ir, con una mirada policéntrica, más allá de ella, hacia nuevos horizontes geográficos y culturales que enriquezcan el paisaje vital (de lo cual procede el interés que impulsará a Ortega, pocos años después, a la redacción del ensayo «Hegel y América»). El ejercicio de semejante razón, que «se integra a sí misma haciéndose, además de razón pura, clara razón histórica», consiste precisamente en libertarnos de la «limitación histórica» —es decir, de cualquier punto de vista que se detenga en la limitante absolutización de una sola época determinada— y, con ello, en hacer «la Historia» (pues tampoco Ortega resiste al uso de la mayúscula...)[87].

La conciencia del sentido de la diferencia, inducida por la teoría de la perspectiva y del paisaje vital, es lo que da origen al sentido histórico, que, dilatando la mirada hacia el pasado, lo hace aparecer como tal, sin canjearlo con el presente y sin querer remitirlo necesariamente a él. Cada época tiene su identidad que expresa su propia porción de verdad. La sensibilidad vital impone

---

[86] Ibíd., pág. 771.

[87] Ibíd., págs. 772-773 y cfr. íd., «Cultura europea y pueblos europeos», en *OC,* VI, págs. 931-950.

la tarea de permanecer en la propia época, aquella de la que ha surgido y de la que es una manifestación profunda. Sin embargo, ella es al mismo tiempo también el componente que, al salir a luz los síntomas que ella misma trae consigo, hace posible su superación, configurando una época de transición y de acción: «el síntoma más hondo de una grave transformación histórica» será el cambio en la configuración de su horizonte, «su contracción o su dilatación»[88]. La estabilidad de un determinado periodo —que se define como una época de contemplación justamente porque alude a la mirada alentadora orientada hacia la firme configuración de su horizonte— no elimina la potencia de la vida, que, al igual que el topo hegeliano que opera incansablemente en el subsuelo, sigue ejerciendo su propia fuerza transformadora. Su avanzar no es un proceder inmediatamente manifiesto y visible: tal y como ha destacado ejemplarmente Hegel en la *Vorrede* a la *Phänomenologie* con la imagen de los «particulares síntomas», mensajeros «de que algo distinto está tratando de despuntar y comenzar», el camino del espíritu se nutre de un componente invisible, subterráneo, instintivo, en el que lentamente van madurando y sedimentándose las instancias más auténticas que proceden de la concreta realidad de la vida y de sus condiciones[89]. Los «nuevos síntomas» —es precisamente este el título del apartado IX de *El tema de nuestro tiempo*— conducen al advenimiento de una nueva época histórica, que ahora esboza un paisaje ulterior, más amplio. Este delimita, circunscribe el entorno con inéditas configuraciones en las que la vida se reconecta con sus formas, pero, al mismo tiempo y justamente por ello, es capaz de abrir más allá de la limitación, remite a lo que está más allá de él, a lo otro y a lo idéntico.

Pues también en la relación entre la cultura y la vida opera la clave teórica de la *Aufhebung*.

> Durante siglos se viene hablando exclusivamente de la necesidad que la vida tiene de la cultura. Sin desvirtuar lo más

---

88 Ibíd., págs. 764-765.

89 Cfr. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* págs. 14-15 (trad. cast. págs. 118-119).

> mínimo de esta necesidad, se sostiene aquí que la cultura no necesita menos de la vida. Ambos poderes —el inmanente de lo biológico y el trascendente de la cultura— quedan de esta suerte cara a cara, con iguales títulos, sin supeditación del uno al otro. *Este trato leal de ambos permite plantear de una manera clara el problema de sus relaciones y preparar una síntesis más franca y sólida*. Por consiguiente, lo dicho hasta aquí es sólo preparación para esa síntesis en que culturalismo y vitalismo, al fundirse, desaparecen[90].

La reivindicación de la dimensión de la vida, que Ortega lleva a cabo en las páginas anteriores, no debe confundirse ni con una forma de vitalismo irracionalista ni con la afirmación de una genérica primacía de la vida sobre el pensamiento. Los dos «ismos» —culturalismo y vitalismo— deben ser superados con la institución de una relación abierta y paritaria entre los dos términos, que sea capaz de absorber y de asimilar la unilateralidad de las actitudes contrarias de las que son expresión. Solo a la luz de una semejante síntesis superior, vida y cultura pueden fundirse efectivamente, situándose, ya no más la una *en contra* o *a costa* de la otra, sino la una *para* la otra, en una relación de constitutiva solidaridad. De esta manera, la sensibilidad vital de la época contemporánea muestra la insuficiencia de las posiciones filosóficas del pasado, que se han vuelto ciegas por el anquilosamiento de la contradicción entre los dos polos, y arroja luz sobre el presente, evidenciando que los valores más elevados y valiosos de nuestra existencia —justicia, belleza, la misma verdad— no pueden darse sin «el soporte de la vitalidad»[91]. La vida, en la multiplicidad de sus manifestaciones y producciones, está situada en el tiempo. En tanto que vida humana, fruto del obrar humano, el tiempo no es el fluir indiferente de los instantes temporales, sino un tiempo cargado de significado, de historia. Es precisamente esto lo que —como se recordará— distingue los hechos humanos, objeto de la historia, de las otras especies de hechos; y la visión integradora

---

[90] J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo,* pág. 611. Las cursivas son de Ortega.

[91] Ibíd., pág. 611.

de las pluralidades, que aúna vida e historia, realidad e idealidad, es ante todo una tarea histórica. La razón vital es también razón histórica. Es justamente la exigencia de una filosofía capaz de elevarse a la unidad de la vida y del pensamiento, de acuerdo con el nexo entre la filosofía y las necesidades vitales de la propia época, así como la afirmación de su naturaleza de ciencia a la luz del supuesto del «sentido» en que se basa, lo que constituye, a juicio del filósofo español, la imprescindible contribución que aporta Hegel a la historia del pensamiento. Sin embargo, dicho su-puesto, que siempre está ya puesto y que, por eso mismo, siempre tiene que ser puesto efectivamente en la articulación de su desarrollo —la eternidad de la verdad del espíritu— en la filosofía hegeliana, se vuelve en contra de sí mismo, entregando la riqueza de la vida histórica a la abstracta aridez de un principio lógico que la niega.

Para Ortega, la historia sin la vida, de la que constituye la necesaria excedencia en la construcción del mundo cultural y espiritual, no puede existir. De nuevo: Hegel sin Hegel. Por otra parte, el filósofo español es bien consciente de la operación teórica que está llevando a cabo: «El destino de nuestro tiempo —según escribe en un apunte de trabajo— es precisamente superar a Hegel, lo que implica llegar hasta él»[92]. Justamente: «superar», o sea, conservar ese patrimonio de significado que expresa su filosofía, abriéndolo a la inquietud de nuevas preguntas.

[92] J. Ortega y Gasset, «Hegel. Notas de trabajo», pág. 154, nota 164.

Capítulo IV

1. La «segunda circunnavegación»

La tarea —que hay que confiar a las nuevas generaciones[1]— de pensar la complejidad y la amplitud de las visiones del mundo contemporáneo, exige, según Ortega, un rechazo dúplice y neto: ni el absolutismo racionalista —«que salva la razón y nulifica la vida»— ni el relativismo —«que salva la vida evaporando la razón». Al cumplir «una inversión completa de la perspectiva natural del hombre», la época moderna asume como característica suya principal la «suspicacia» y el «desdén hacia todo lo espontáneo y lo inmediato» y, por consiguiente, el «entusiasmo por toda construcción racional». La historia y la vida no pueden ser tratadas «como libros matemáticos», comprimiéndolas y anquilosándolas en principios abstractos, separados de lo real, pero el reconocimiento de su naturaleza dinámica no puede inducir a renun-

---

[1] «Las variaciones de la sensibilidad vital que son decisivas en historia» se presentan a través de las generaciones, que, a su vez, son expresión del «compromiso dinámico entre masa e individuo». El concepto de generación es de suma importancia para una teoría de la historia, cfr. J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo,* pág. 563. Pero, acerca del tema de las generaciones en la historia, véase en especial íd., *En torno a Galileo,* en *OC,* VI, págs. 385-420.

ciar a una idea de verdad. Ambas actitudes representan una «mutilación», una forma de ceguera, que revela «sus complementarias insuficiencias»[2]. Reconocerlo y hacerse cargo de ello conlleva madurar la conciencia de vivir en una «época germinal», de cultura emergente, que requiere de una posición nueva y distinta ante las cosas, una posición capaz de superar la fragmentación del pensamiento moderno que lo ha llevado al fracaso. «La vida impone a todas sus actividades un imperativo de integridad, y quien diga "sí" a una de ellas tiene que afirmarlas todas»[3].

Los ecos del nietzscheano «decir 'sí' a la vida», al igual que la insistencia en la raíz orgánica y biológica del pensamiento, tal como resulta de *El tema de nuestro tiempo,* le procuraron a Ortega la acusación de irracionalismo, respecto de la cual advirtió la exigencia de responder en el artículo, publicado en *Revista de Occidente* en el año 1924, «Ni vitalismo ni racionalismo», con el intento de aclarar de manera sintética los rasgos esenciales de su pensamiento y, en particular, de su crítica al racionalismo e idealismo modernos. En oposición a las actitudes contrarias, ambas reduccionistas, del vitalismo y del racionalismo, Ortega afirma resueltamente la necesidad de una filosofía que parta de una idea de razón capaz de plantear, sin por ello renunciar al rigor imprescindible de la teoría, «el problema de la vida» y de sus relaciones con la razón. «Mi ideología —tal y como escribe Ortega— no va contra la razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento científico teorético que ella: va solo contra el racionalismo». Y ello porque «razón no es simplemente conocimiento»[4]. La búsqueda de un fundamento racional de las ciencias del hombre y de la cultura, entendida, esta, según el significado originario de la *ratio* como *logos didonai,* conduce su interés hacia un análisis en torno al hombre, que lo estudie no exclusivamente en tanto que sujeto cognoscente sino en la totalidad de su naturaleza, de sus energías y de sus capacidades[5]. En semejante horizonte se sitúan los estudios de psicología analítica, los estudios acerca del

---

[2] J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo,* págs. 575-578.
[3] Ibíd., pág. 600.
[4] J. Ortega y Gasset, «Ni vitalismo ni racionalismo», en *OC,* III, pág. 718.
[5] Cfr. ibíd., págs. 718-724.

amor, acerca de los nexos entre pensamiento y «corazón», que apuntan todos a una ampliación de la esfera del concepto tradicional de razón[6].

Pero la profundización en el estudio acerca de la vida, con la pluralidad de sus componentes y manifestaciones le revela a Ortega muy tempranamente la insuficiencia de una perspectiva de marca antropológica, que cada vez más le resulta centrada en una noción de hombre que no deja de ser demasiado abstracta y genérica[7]. En los años caracterizados por una intensa actividad intelectual y editorial, que se nutre provechosamente de la confrontación con Heidegger (y recuérdese que ya había salido publicado *Sein und Zeit),* Ortega llega a la conclusión de que, más allá de los ámbitos determinados de las ciencias particulares del hombre, es necesario plantearse la pregunta más radical en torno al ser del ser de las cosas y de la realidad, al igual que el fundamento último de la ciencia, lo cual significa abrirse a una pregunta ontológica y metafísica[8]. Comienza de esta manera el camino que el propio Ortega define, con una célebre metáfora sacada una vez más de Platón, la «segunda circunnavegación»[9] de su pensamiento. Pensar en términos originales —superando el significado tradicional de la identidad y de la sustancia— el radicalismo del principio ontológico es, por otra parte, una tarea impuesta por el tiempo nuevo, un imperativo que la nueva época dicta con urgencia, y al que hay que responder, a no ser que se quiera permanecer encerrados en formas «exhaustas y periclita-

---

[6] A este respecto, cfr. J. Lasaga Medina, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía,* págs. 71-74.

[7] Véanse las observaciones orteguianas acerca de la idea de persona de Scheler (cfr. J. Ortega y Gasset, «La razón histórica». Curso de 1940, pág. 534, y Curso de 1944, pág. 694). A Max Scheler Ortega le habría dedicado, con ocasión de la muerte, el ensayo «Max Scheler. Un embriagado de esencias (1874-1928)», en *OC,* V, págs. 216-220. Por lo que concierne a la influencia del pensamiento de Scheler en Ortega, véanse las observaciones de María Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma,* Madrid, Alianza Editorial, 1987, en especial pág. 13.

[8] Al respecto, cfr. J. Lasaga Medina, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía,* pág. 74.

[9] J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* (1929), en *OC,* VIII, pág. 265; íd., «Prólogo a una edición de sus obras», pág. 99. Cfr. Platón, *Fedón,* 99c-d.

das», reducidas a cáscaras vacías ante el advenimiento de las nuevas exigencias vitales y espirituales. «Hay que aceptar —según escribía Ortega en años anteriores— el imperativo de trabajo que la época nos impone». Esta «docilidad a la orden del tiempo» es la única posibilidad que tiene el individuo para vivirlo plenamente, ya que el agotamiento de las viejas formas coincide con la «emergencia de [...] nuevas canteras intactas»[10]. Estas manan precisamente ahí donde el perfil de un horizonte, que antes estaba definido con nitidez, se vuelve incierto; las creencias en las que vivíamos, creyendo estar firmemente anclados en ellas, vacilan, y, así, se manifiesta la potencia propia del hombre de crear ideas distintas, horizontes nuevos, inéditas y más adecuadas visiones del mundo[11]. Ante la contracción del espíritu filosófico, que en los últimos decenios del siglo XIX ha reducido la filosofía y la verdad a teoría del conocimiento o a la mera certificación y previsión de los hechos, el siglo nuevo muestra los síntomas de su dilatación con el aumento de una difusa necesidad de filosofía que Ortega ve nacer a su alrededor en diferentes niveles[12]. No hay que olvidar, a este respecto, las circunstancias concretas en las que Ortega, en el año 1929, impartió el célebre curso de lecciones *¿Qué es filosofía?* —publicado por primera vez después de su muerte[13]— en el que aparecen condensados de forma más sistemática los núcleos principales que darán lugar a sus posiciones teóricas maduras. Como consecuencia de la dura represión que la dictadura de Primo de Rivera infligió a los estudiantes de la Federación Universitaria Española (FUE), la universidad central quedó clausurada y muchos catedráticos, entre ellos el propio Ortega, renunciaron en señal de protesta.

---

[10] Cfr. J. Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte,* en *OC,* III, pág. 853.

[11] Ortega habla del «carácter ortopédico» de las ideas, que operan cuando una creencia se quiebra o cuando ha perdido fuerza e incidencia, creando de esta manera un vacío en el entramado cultural y social (cfr. J. Ortega y Gasset, «Ideas y creencias», en *OC,* V, pág. 674; «La razón histórica». Curso de 1940, pág. 482).

[12] «El público comienza a sentir de nuevo *necesidad* de ideas y a la par siente en ellas *voluptuosidad»* (J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?,* pág. 236).

[13] El escrito apareció en la *Revista de Occidente* en el año 1957 (y no en el 1958, según se lee). Cfr. las ya citadas «Notas a la edición», pág. 694.

Él había dictado solo la lección inaugural del curso, que, sin embargo, decidió impartir en otra sede, tal y como lo comunicó en el diario *El Sol.* Y aunque ello significó la necesidad de cobrar la entrada, el público acudió tan numeroso que se volvió necesario el traslado al teatro Infanta Beatriz, donde el curso culminó en el mes de mayo del año 1929. Ortega advirtió la necesidad de aclarar a los presentes que las lecciones —destinadas originariamente a un público universitario— no pretendían ser una introducción elemental a la filosofía sino, por el contrario, una reflexión y una «rigorosa pesquisa» de la filosofía en general. No obstante la apariencia «técnica y gremial», justamente la elección de este tema representaba la garantía de que todos —profesores, estudiantes, gente común— podían sentirse realmente involucrados, puesto que interrogarse acerca del sentido mismo del filosofar concierne a la vida «de cada cual», es lo que constituye «lo más humano de lo humano», «la entraña cálida y palpitante de la vida»[14].

Y la vida es precisamente ese concepto que, para Ortega, exige ser aclarado con el ejercicio de una filosofía que —según decíamos— esté efectivamente «a la altura de los tiempos», es decir, que sea capaz de interceptar las instancias más profundas, que, en los cambios de las circunstancias externas visibles en superficie, operan silenciosamente como sus causas e imponen que se las comprenda. La necesidad de filosofía pertenece a este tipo de circunstancia y remite a un cambio sustancial que se ha producido en la estructura del hombre europeo[15]. Lo que muestra su ineptitud con el advenimiento del siglo xx es justamente la visión del mundo de la modernidad, basada en un modelo de verdad ejemplificado por las ciencias físico-matemáticas, a la que ha correspondido, en el ámbito social, el comportamiento del «buen burgués», caracterizado por un interés utilitarista y pragmático hacia lo real. Su crisis ha hecho vacilar profundamente sus cimientos, y ha producido un cambio radical de actitud ante la realidad en su conjunto que ha puesto en tela de juicio el carácter

---

[14] J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?,* pág. 237.

[15] Ibíd., pág. 245. Cfr. también íd., «¿Por qué se vuelve a la filosofía?», en *OC,* IV, pág. 331.

de verdad absoluta que se atribuía a los principios de la física y a la relativa imagen del cosmos. Pero Ortega advierte que el fenómeno de la crisis no debe entenderse en sentido negativo, sino de acuerdo con su significado productivo. Pues se trata de un fenómeno profundo, capaz de sacar a luz las grietas que, con el tiempo, han marcado una determinada estructura cultural y social. Dicho fenómeno remite a la naturaleza del curso histórico, en cuyo marco debe ser insertado y comprendido. Si, por un lado, la crisis genera en los hombres que viven en su época desorientación e inquietud, por otro, esta misma inquietud es expresión del dinamismo esencial de la vida, que permite «salirse de la dimensión estática de las creencias y entrar en la dinámica de las ideas»[16], sentando de esta manera las bases para el surgimiento de una ulterior configuración histórico-cultural. Acoger —según dirá Ortega sucesivamente— la lúcida invitación de Husserl a hacer «reflexiones radicales»[17] ante la crisis de las ciencias significa cobrar conciencia del hecho de que «no hay mejor síntoma de la madurez en una ciencia que la crisis de principios», que el «lujo» de someterlos rudamente a revisión, mostrando su vigor intelectual en la capacidad de «digerir y asimilar» la potencia de la duda. Esta última, en su radicalismo productivo, es prerrogativa de la filosofía. «Para reformar el suelo —según escribe Ortega en «¿Por qué se vuelve a la filosofía?»— es preciso, evidentemente, apoyarse en el subsuelo»[18]. Al margen de metáforas: para fundamentar adecuadamente la organización de las disciplinas particulares, primero hay que someterlas a la interrogación de la filosofía, encarar la profundidad de las «cuestiones últimas» en las que reside el sentido mismo de nuestro obrar y de nuestro producir, de *todo* obrar y producir. Y, a este respecto, afirmar que no es posible proporcionar una respuesta a tales cuestiones últimas, aplicándoles de hecho los parámetros de la verdad como exactitud, no

---

[16] J. M. Sevilla, *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset,* pág. 36. En su *Storia della filosofia,* Nicola Abbagnano define a Ortega como «el más elocuente y lúcido defensor del concepto de crisis» (N. Abbagnano, *Storia della filosofia,* Turín, Utet, 1982, III, pág. 604).

[17] J. Ortega y Gasset, «La razón histórica». Curso de 1940, pág. 664.

[18] J. Ortega y Gasset, «¿Por qué se vuelve a la filosofía?», págs. 332-333.

quiere decir que sean falsas y que, por ende, tengan que ser descartadas de una consideración científica. Honda e insuperablemente arraigadas en nosotros mismos, ellas son, por el contrario, lo más auténtico que posee el hombre, su componente de eternidad en el tiempo, respecto al cual la verificación de la prueba es tan solo una «verdad [...] incompleta y penúltima»[19], que como tal debe ser superada en una forma superior. Cada una de las ciencias se dirige siempre a una clase específica y delimitada de objetos y, por consiguiente, a un aspecto solo y determinado de la realidad, dando de esta una imagen dividida, fragmentada, o caracterizada por una unidad falsa, que se deriva de la hipostación arbitraria de principios particulares. Por el contrario, la naturaleza propia de la filosofía consiste precisamente en no detenerse en la parte, en no conformarse con la fragmentación y el carácter previsible del hecho, puesto que su rasgo constitutivo es la aspiración a la totalidad, a la comprensión de la totalidad. Así mismo, la filosofía no está llamada a proporcionar soluciones definitivas, verificaciones empíricas de sus propias certezas; su vocación es medirse con el carácter insoslayable de los problemas, con su radicalismo inevitable, del cual representa la conciencia más aguda. «Superada la idolatría del experimento» y evitado el «terrorismo de los laboratorios», «queda la vía franca para otros modos de conocer», y, entre ellos, para la filosofía[20].

Esta es «ciencia sin suposiciones», en la que opera un «imperativo de autonomía» y de «libertad», que le impone no aceptar ninguna verdad que no proceda de la filosofía misma, y que le impide someterse a principios que no haya «forjado con sus propios medios». La filosofía impone el uso del «bisturí del filósofo», capaz de efectuar ese desasimiento paradójico de «nuestras creencias más habituales» que, con un movimiento de scheleriana inversión respecto a la naturaleza de la vida, es la única que hace posible el ejercicio de la mirada libre de la teoría[21].

---

[19] Cfr. J. Ortega y Gasset, «¿Qué es ciencia, qué es filosofía?», en *OC,* VIII, pág. 131.

[20] J. Ortega y Gasset, «¿Por qué se vuelve a la filosofía?», pág. 335.

[21] J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?,* págs. 283-317. Al subrayar la persistencia de la matriz husserliana en estas páginas, Javier San Martín destaca el

El reconocimiento de la libertad de la ciencia filosófica como conocimiento riguroso de todo cuanto hay, al igual que el heroísmo y la inquietud del pensamiento más allá de la limitación de la razón pura kantiana, constituye, también, ya desde *Meditaciones,* uno de los motivos esenciales de la referencia que Ortega hace a Hegel. Más específicamente, en una carta a Unamuno de finales del año 1917 y, luego, en la lección X de *¿Qué es filosofía?,* Ortega le reconoce a Hegel el mérito de haber comprendido con agudeza el carácter irreal de la abstracción, y, con ello, el mérito de haber emprendido el intento de fundamentar una lógica en la que lo universal de la ciencia diera cuenta por sí mismo también de lo particular de los individuos y de la realidad. Su «universal concreto», sin embargo, es a la postre «no verdaderamente, radicalmente concreto», porque pretende resolver cabalmente la individualidad de la vida en la transparencia del pensamiento, disolviendo de nuevo lo concreto en la abstracción. Se trata de un tema central, cuya profundización —según concluye el propio Ortega— queda postergada a otro momento y a otro lugar[22], que serán los ensayos que posteriormente dedicará a Hegel. Mientras tanto le interesa destacar que, si para ambos filósofos la filosofía es la actividad racional por excelencia, el idealismo hegeliano —y más en general todo el pensamiento moderno— ha terminado por encerrar el principio, que no deja de ser fecundo e irrenunciable, de la interioridad del sujeto en la prisión que se ha construido él mismo, es decir, en las rígidas redes de una razón separada de la vida. En este sentido, la filosofía moderna, desde Descartes hasta los últimos resultados de un positivismo vulgar, del neokantismo o del pragmatismo americano, representa para Ortega la «vía negativa» a la filosofía, lo que ella no tiene que ser. Una vez que se haya tomado la «vía positiva», que apunta a la definición y al esclarecimiento de los contenidos que le pertenecen, la nueva sensibilidad del siglo XX implica la conciencia de que, en lugar de ir simplemente más allá de la física, es necesario volver a

---

empleo, por parte de Ortega, de los términos «desasimiento», «desasir», que corresponden al alemán *Enthaltung, enthalten* (cfr. J. San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset,* págs. 127-132).

[22] Cfr. ibíd., pág. 365.

la vida, ahí donde surgen y habitan los problemas auténticamente filosóficos.

Es preciso, entonces, que la filosofía, en tanto que filosofía primera o metafísica, abandone la idea tradicional de ser y se reforme profundamente consagrándose a pensar lo que, a juicio de Ortega, representa el «dato fundamental» y «radical» de la vida: lo que hacen los individuos en su relación inseparable con la circunstancia. La forma de ser de la vida humana no consiste en algo que subsista autónomamente, en un ser o una conciencia en sí misma plena y autosuficiente, ni en un conjunto de estados psicológicos, así como no es reducible a un mecanismo meramente biológico. Pues se constituye y se determina continuamente en un obrar y producir que se va creando en el encuentro del hombre con la realidad que lo rodea y con la que necesariamente convive y se confronta. Respecto de esta, el hombre experimenta lo que es conjuntamente su «privilegio» y su «condena», o sea, el ejercicio de la libertad y de la elección, su incesante decisión de ser, de apuntar a ser como posibilidad, que, sin embargo, no equivale a la imposición incondicionada de la forma pura de su propia volición a las cosas, puesto que se confronta con estas y con la dureza que envuelve la necesidad insuperable de la existencia insoslayable de las mismas. Vivir es encontrarse en el mundo, según observa Ortega refiriéndose al «recentísimo y genial libro» de Heidegger, y lo que realmente importa no es el hecho de que encontremos «nuestro cuerpo entre otras cosas corporales», sino que estas otras cosas «nos afectan, nos interesan, nos acarician, nos amenazan o nos atormentan», de suerte que vivir es siempre «convivir con una circunstancia»[23]. El ser de la realidad es entonces esta concretísima relación que, sin embargo, trasciende tanto la inmediatez del yo como la del mundo externo, al igual que la mera suma de ambos. El ser de la realidad es justamente esta trascendencia en la que la vida se ofrece a sí misma y se sabe a sí misma con la conciencia de su inquieta y dinámica constitución relacional. Falta de un fundamento sustancial estable en el que pueda apoyar su verdad, y sin embargo infatigablemente impulsada por el afán de «ir más allá», la acción humana se revela de

[23] Ibíd., pág. 355.

esta forma como «drama» e impulso hacia el conocimiento y hacia la construcción del mundo espiritual y cultural como un acto de «extremo heroísmo intelectual». A este le pertenece una «fisonomía paradójica», que consiste en sacar a luz la latente tragedia ontológica del individuo, su constitutiva indigencia y «deficiencia» que es, al mismo tiempo, lo que le permite existir en el sentido más propio y elevado del término, en la medida en que no se conforma con el cómodo sustento que le ofrecería una tierra firme sin temblores, sino que, respondiendo a su vocación más íntima, se apropia del don de transformar las cosas en problemas: «el hombre es el ser condenado a traducir la necesidad en libertad»[24]. Si es cierto que —tal y como dirá con una expresión célebre— «el ser del hombre es un *faciendum,* no un *factum*»[25], entonces el significado auténtico de vivir no es simplemente dejar pasar los instantes abandonándose a su flujo, tal y como tiende a hacer la masa de los individuos que se deja empujar pasivamente por las corrientes sociales, sino asumir plenamente la carga de una elección responsable y a menudo dolorosa que, como tal, puede recaer solo sobre quien la ha ejercido voluntariamente, sin echar el peso sobre una indistinta y anónima colectividad[26]. Al igual que en las ya analizadas páginas acerca de la figura del héroe de las *Meditaciones* de la etapa de la juventud, la reflexión de Ortega manifiesta su dimensión profundamente práctica y moral con el reconocimiento de la dialéctica entre la necesidad del escenario siempre concreto y determinado de la existencia y la libertad del proyecto de su configuración.

2. VIDA E HISTORICIDAD

El esclarecimiento de la estructura metafísica de la vida humana, con la centralidad que en ella cobra la categoría de posibilidad, conduce cada vez más a Ortega hacia la maduración de la

---

[24] J. Ortega y Gasset, «Prólogo para Alemanes», pág. 152 (en el § 4, en el que se halla la expresión citada, Ortega hace referencia a las posiciones expresadas en las *Meditaciones del Quijote).*

[25] J. Ortega y Gasset, «Historia como sistema», en *OC,* VI, pág. 65.

[26] Cfr. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?,* págs. 373-374.

conciencia del nexo inseparable entre vida e historicidad y, por ende, hacia la determinación de la razón vital como razón histórica. Un recorrido coherente —amén de la diversidad de acentos de su pensamiento «en movimiento»— conecta, en esta dirección, la teoría de la perspectiva expuesta en *El tema de nuestro tiempo* con los estudios acerca de las formas culturales de mediados de los años veinte, hasta las posiciones metafísicas más maduras que ahora analizamos. Si consideramos el perspectivismo de manera más analítica, la afirmación del carácter dinámico y plural de la verdad —determinado por la legitimación de la pluralidad de las perspectivas individuales— comporta el reconocimiento de las distintas realidades histórico-culturales en las que las perspectivas efectivamente existen y, con ello, la necesidad de una consideración histórica que se convierta en lugar concreto de su comprensión e integración. El proyecto de elaboración de una antropología filosófica que sea capaz de ampliar la esfera de la razón, con vistas a abarcar los componentes de la subjetividad que el idealismo había excluido, guarda relación con la importancia que Ortega atribuye al concepto de «paisaje vital», entendido como ese horizonte, individual y colectivo, que está constituido por el conjunto de los componentes que configuran la existencia de un determinado pueblo y de una determinada cultura. En este sentido, va asumiendo cada vez más importancia en Ortega el aspecto dinámico e histórico de la vida de las culturas, hasta el punto de captar justo en el «paisaje vital» una «doctrina [...] decisiva para la historia»[27] y para la adquisición de un sentido histórico que no se limite al ámbito de la narración convencional de acontecimientos, sino que abarque la comprensión de las varias formas en las que se articula la relación constitutiva del hombre con su circunstancia. Finalmente, y considerando las posiciones metafísicas maduras de Ortega, no es difícil detectar las razones profundas que lo impulsan a la afirmación de la historicidad de la razón a la luz de los dos motivos esenciales que caracterizan desde los años de la juventud su reflexión, es decir, la insuficiencia de la razón pura y la necesidad de una reforma radical de la

---

[27] J. Ortega y Gasset, «Las Atlántidas», pág. 754.

filosofía, en cuyo centro sitúa la necesidad de captar la vida en su «hacerse» y «producirse» en la concreción del mundo histórico.

Pensar la vida —lo hemos visto— significa reconocer la índole de su proceso, de su devenir. La inquietud que la califica como vida auténticamente humana, dramáticamente abierta a lo posible y nunca igual a sí misma —a diferencia de las meras cosas, tanto de las físicas como de las psíquicas—, sitúa en primer lugar la dimensión del futuro, y, con ella, la del tiempo. Empujada constantemente hacia la construcción proyectiva del mañana, la vida no se agota —como ya ha sido aclarado— en un impulso puro y vacío a la acción, sino que busca para este la unidad de un sentido, que puede darse solamente con la conciencia de la tradición de la cual procede y de la cual el presente, en el que la pregunta filosófica surge, es expresión. Ejercer la «faena» de la actividad intelectual pensando la realidad de la vida significa entonces, para Ortega, elevarse a la comprensión del tiempo histórico en su totalidad, ya que semejante faena no concierne solo al esbozo de futuro que se tiene que conquistar sino también al pasado que la genera. No hay vida sin historia y no hay historia que no sea la de las vidas y la de las culturas que concretamente la hacen. Por otra parte, el compromiso de crear su propio mundo —también en este caso individual y colectivo— constituye la única oportunidad que tiene el hombre de «salvarse», para liberar su propia existencia de la dimensión inexorable del puro transcurso temporal, en el que es como un «náufrago» en riesgo permanente de ahogarse. La cultura —ya lo hemos visto— es «salvación» en la medida en que es «trabajo», «esfuerzo» consciente, ese acto de agitar los brazos que, a falta de un suelo fijo y estable dado de una vez por todas, permite una vez tras otra salir a flote en el «océano» de la circunstancia. Las formas determinadas, las distintas maneras con las que ese mismo —siempre idéntico y, sin embargo, siempre distinto— gesto de salvación se cumple de nuevo representan el rostro de las culturas, el sentido de las épocas que se suceden en la historia, dotándolo de su identidad particular. «El apriori fundamental de la historia» es la vida, es decir, el hecho de que los hombres son seres históricos y que sus visiones del mundo, ideas, representaciones, formas sociales y culturales cambian con el tiempo. A la luz de este supuesto esencial, su tarea principal con-

siste en apuntar a la comprensión de la estructura racional, del significado profundo y, en consecuencia, de la verdad que cada época determinada configura y expresa. Contrariamente a una perspectiva simplistamente relativista, la historia está llamada a revelar las verdades plurales y diferentes que se dan en el tiempo a través de la labor de los hombres que en ella están insertos. «La historia —según escribe Ortega— es precisamente la segunda vista que logra encontrar la razón de la aparente sinrazón»[28]. Con la aclaración del principio metafísico de la vida, Ortega alcanza el nivel de la razón histórica, que ya había sido esbozada en los textos de los años veinte, pero que ahora, a la luz de semejante aclaración, ha dejado de ser considerada como un aspecto o un método de la razón vital, hasta el punto de identificarse con ella, ganándose de esta manera el centro de su reflexión más madura. Pensar la vida significa pensar la historia. Todo lo humano se halla situado en el tiempo, y por ello solo una razón que sea constitutivamente temporalidad es efectivamente capaz de comprender adecuadamente la naturaleza del obrar humano en el mundo, el significado de su actuar, de su ser indigente y continuamente expuesto al error pero también capaz de aprender de él, de observar y de medir sus consecuencias y, por ende, de evitarlo para que no se repita. Se torna aún más claro el hecho de que —en la perspectiva de Ortega, cuando la esfera de la política lo decepciona profundamente y cuando se muestra preocupado por la dramática crisis europea— la razón histórica tiene también una tarea moral que exige considerarla como el terreno en el que radica la acción, que es el único que proporciona la posibilidad de orientarla.

Ortega se consagra intensamente a la fundamentación de dicha razón histórica, cuya elaboración sistemática habría debido constituir el objeto de una publicación amplia, que de hecho nunca apareció[29]. Los rasgos fundamentales de la razón histórica que-

---

[28] J. Ortega y Gasset, «¿Qué es la ciencia, qué es la filosofía?», pág. 121; íd., *¿Qué es filosofía?,* pág. 242.

[29] J. Ortega y Gasset, «Ideas y creencias», en *OC,* V, págs. 657-685. Sobre estos aspectos, cfr. J. Lasaga Medina, *Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía,* págs. 124-125.

dan confiados, en una primera forma, a otros textos, entre ellos, el importante estudio *Historia como sistema,* las lecciones del curso *En torno a Galileo* y el artículo «Aurora de la razón histórica», en los que Ortega afirma la naturaleza histórica del hombre: El *ser* es, en el hombre, mero acontecer y acontecerle, y por ello «el hombre no tiene naturaleza sino que tiene...historia»[30]. Falto de un fundamento estático que preestableciera mecánicamente su articulación, el hombre se define como ilimitación, posibilidad de ser, creación de nuevos significados y de nuevas perspectivas. El ser del hombre —según asevera Ortega muy eficazmente— «es algo radicalmente plástico»[31], que va construyéndose y produciéndose en una serie de experiencias en las que consisten su vida y su historia. Sin embargo, el reconocimiento del dato radical de vivir como apertura a la posibilidad no significa aceptar cualquier posición que esté optimistamente basada en la fe incondicionada en la razón o que se nutra de un componente utópico. «Vivir» está continuamente expuesto al riesgo de su naufragio y el impulso al conocimiento y a la construcción del sentido, que se opone al naufragio a través de la actividad intelectual, es un duro trabajo. La naturaleza humana, y junto con ella la razón misma, está condicionada, tiene una serie de limitaciones que trata de elaborar con todos los medios que tiene a disposición, pero que nunca podrá aniquilar completamente. En primer lugar, está limitada por el componente biológico y natural de su propia dimensión física; luego, por la circunstancia, el mundo externo y las cosas, que el hombre halla ante sí ya determinados. Finalmente, en su propio ámbito, la razón está limitada por sí misma, por su propio pasado, puesto que el presente en el que el hombre opera y en el que se halla «ontológicamente forzado a avanzar siempre sobre sí mismo»[32] hacia el futuro, es el resultado de ese pasado irreversible, del que puede y debe aprender, pero que de ninguna manera puede modificar. La afirmación de la insoslayable naturaleza temporal de la vida y de la razón es precisamente lo que le permite a Ortega llegar a la definición de la

---

[30] J. Ortega y Gasset, «Historia como sistema», pág. 73; íd., «Aurora de la razón histórica», en *OC,* V, pág. 375.

[31] Ibíd., pág. 374.

[32] J. Ortega y Gasset, «Historia como sistema», pág. 69.

conciencia histórica, la misma que permite y exige situar toda forma y producción humana en un tiempo histórico determinado, que es expresión del que lo ha antecedido y configuración del futuro. Semejante conciencia —según dirá posteriormente Ortega— «da a la condición del hombre un carácter de inexorable *continuidad*. [...]. Todo hombre *continúa* lo humano que ya existía», de tal suerte que la época en la que vive «actúa en él y le constituye». La cuestión central es entonces determinar «qué es lo que cada hombre hace por sí y originalmente con esa humanidad que recibe, precisar la ecuación entre su hacer personalísimo y el canon vigente en su tiempo»[33]. Este personalísimo obrar del hombre en la circunstancia que lo limita constituye entonces la realidad humana, que, más allá de toda forma de progresismo deterministamente prefijado, es evolución, proceso. Por esto, la razón que apunta a comprenderla no puede sino ser una razón histórico-genética, que quiere decir una razón capaz de estudiar la multiplicidad de sus formas en su concreto nacer y articularse, brotar y desflorecerse. En este sentido, una vez que haya sido abandonada la pretensión de resolver lo real en la visibilidad total del pensamiento o en la construcción de un abstracto *a priori* cognoscitivo, la razón histórica se conecta efectiva e íntimamente con la realidad, pero sin imponer «su» realidad, o sea, sin imponer una sola realidad que no podría sino ser unilateral[34]. Por el contrario, tal razón estudia la configuración particular de lo real: las costumbres, las lenguas, las religiones, la política, el arte, en pocas palabras, la complejidad de esos elementos que conforman el rostro unitario —la verdad interna— de su cultura y de su visión del mundo. La razón histórica es entonces para Ortega razón narrativa, capaz de conocer y de explicar —sin por ello agotarse en la descripción del hecho— la génesis y la evolución de los pueblos y de las culturas en el tiempo, lo que el hombre ha sido en su pasado, lo que es en su presente y lo que, con base en ellos, puede aprestarse a ser[35].

---

[33] J. Ortega y Gasset, «Prólogo a *Introducción a las ciencias del espíritu* de Wilhelm Dilthey», en *OC,* VI, pág. 359.

[34] Cfr. J. Ortega y Gasset, «Epílogo de la filosofía», en *OC,* IX, págs. 616-620.

[35] J. Ortega y Gasset, «Historia como sistema», pág. 71; íd., «La razón histórica». Curso de 1940, pág. 557.

En una perspectiva que evidencia afinidades profundas con un filósofo como Giambattista Vico —quien mostró precozmente el límite intrínseco de la modernidad racionalista—, la verdad se conjuga con la certeza, lo verdadero con lo verosímil, la filosofía con la filología, la ciencia con la narración[36]. Componentes como la fantasía, la imaginación, el ingenio, contribuyen de manera decisiva al reconocimiento de la razón histórica como razón narrativa, capaz de «decir» el hacerse mismo del hombre en la totalidad de su ser y en la concreción de su vida y de sus experiencias[37]. A la luz de tales supuestos, se comprende también la importancia que cobra, tanto en Vico como en Ortega, la metáfora como instrumento de conocimiento y de verdad del mundo histórico y humano. En el capítulo anterior nos hemos detenido en su significado y en el empleo que de ella hace Ortega. Ahora merece la pena subrayar el hecho de que la metáfora responde también a la necesidad, que se reitera en varias ocasiones, de que la nueva idea de razón se dote no solo de un distinto repertorio conceptual, sino también de un lenguaje y de un vocabulario apto para expresarla, distinto al que está vinculado con las categorías de la modernidad. En esta dirección, el decir metafórico cobra un valor ejemplar, en tanto que descubre la operación mental típicamente humana de la construcción del sentido en la intimidad de la relación del hombre con lo que lo rodea. Más en general, «dar nombres» representa

---

[36] Acerca de la confrontación de Ortega con el pensamiento viquiano, véanse G. Cacciatore, «Ortega e Vico», en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani,* XXIV-XXV (1994-1995), págs. 236-246; J. M. Sevilla, *Ragione narrativa e ragione storica;* íd., *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega,* Barcelona-México, Cuajimalpa, Anthropos Editorial en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, 2011.

[37] «Somos, sin duda, [...] hijos de la fantasía. Así pues, todo lo que se llama pensar [...] es pura fantasía. ¿Hay algo más fantástico que el punto matemático o la línea recta? Ningún poeta ha dicho nunca nada que fuese tan fantástico. Todo pensar es fantasía, y la historia universal es el intento de domar la fantasía sucesivamente, en diversas formas» (J. Ortega y Gasset, «El mito del hombre allende la técnica», en *OC,* VI, pág. 816). «Sin fantasía, no habría humanidad». En virtud de ella se hace posible —según observa Ortega en otro lugar— imaginar el «proyecto de existencia» en el que consiste el hombre (cfr. J. Ortega y Gasset, «El hombre y la gente». Curso de 1939-1940, pág. 297).

un dispositivo esencial en la creación de la realidad del mundo social y cultural, que por medio de las palabras revela el sentido que a ella subyace y desde el cual se origina, el *logos* que la impregna profundamente y que constituye su verdad[38]. Pues esta última no se da como un objeto que fuera posible medir en su exactitud o conformidad con un principio gnoseológico extrínseco, sino que se revela, se desoculta, ante la mirada que sepa captarla desde dentro, en el terreno en que nace y en el que se nutre del obrar humano. Al igual que Vico —quien, en la mismidad de hacer y conocer, había reconocido precozmente la «naturaleza» más propia del hombre en el no tener naturaleza, o sea, en la historia y en la acción moral, lo cual comportaba que la filosofía dejara de ser el intento de descifrar «los secretos del cosmos», para convertirse en esfuerzo por «comprender en sus orígenes radicales las razones que hacen que el hombre sea humano»[39]— para Ortega el hombre es «un puro acontecimiento», infatigable quehacer. La extraña realidad que es la vida humana «no es una cosa física ni una cosa psíquica. En absoluto no es una cosa ni un modo, acto o estado de una cosa. Es un puro acontecimiento de carácter dramático»[40]. Tal es el significado, con toda su insoslayable desnudez, de la ya citada expresión según la cual «el hombre no tiene naturaleza sino historia». Lo cual también constituye el dato ontológico esencial que vincula indisolublemente vida, razón e historicidad. Según ha observado Giuseppe Cacciatore,

> el posible lugar de encuentro entre Ortega y Vico reside justamente en la voluntad de reconducir al hombre a su naturaleza, que es «naturaleza de cosas humanas y civiles», y que, por ello mismo, impone la búsqueda de una idea de

---

[38] Sobre este aspecto, cfr. J. Ortega y Gasset, «El hombre y la gente». Curso de 1939-1940 y Curso de 1949-1950, en *OC,* X, págs. 138-327.

[39] Cfr. P. Piovani, «Vico e la filosofia senza natura», en íd., *La filosofia nuova di Vico,* ed. de F. Tessitore, Nápoles, Morano, 1990, págs. 55-89. Sobre este aspecto véanse también las observaciones de E. Nuzzo, «Gli studi vichiani di Pietro Piovani», en *Tra ordine della storia e storicità. Saggi sui saperi della storia in Vico,* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, en especial págs. 291-326.

[40] J. Ortega y Gasset, «Aurora de la razón histórica», pág. 372.

razón que dé cuenta también de su inextirpable matriz vital e histórica[41].

Entre diciembre de 1933 y enero de 1934, con la publicación en *Revista de Occidente* del ensayo «Guillermo Dilthey y la idea de la vida», Ortega declaró que si hubiera conocido antes las posiciones teóricas de Dilthey, habría ganado «aproximadamente diez años» de vida[42], explicitando de esta manera las evidentes afinidades que guarda su reflexión con la del filósofo alemán. En primer lugar, la valoración de la dimensión de la vida, de la totalidad multilateral del *Leben,* con el objetivo de superar el neokantismo, ese mismo neokantismo que, aunque de distinta forma, los había influenciado a ambos. Procede de aquí la conciencia de la insuficiencia de una noción abstracta de conocimiento y la necesidad de ampliarla con vistas a la comprensión y a la inter-

---

[41] G. Cacciatore, «Ortega e Vico», pág. 245. Acerca del nexo entre vida, razón e historicidad en Ortega, cfr. D. Pucci, «Vita, esistenza e storia nella filosofia di J. Ortega y Gasset», en G. Cacciatore, G. Cantillo, G. Lissa (eds.), *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive,* Milán, Guerini e Associati, 1997, págs. 486-495.

[42] «Yo no he conocido algo de la obra filosófica de Dilthey hasta estos últimos cuatro años. De modo suficiente no la he conocido hasta hace unos meses. Pues bien: afirmo que este desconocimiento me ha hecho perder aproximadamente diez años de mi vida» (J. Ortega y Gasset, «Guillermo Dilthey y la idea de la vida», en *OC,* VI, pág. 227). En otros lugares Ortega define a Dilthey como «el más grande pensador que ha tenido la segunda mitad del siglo XIX» (cfr. íd., «Prólogo para alemanes», pág. 139, «Historia como sistema», pág. 72 y «Aurora de la razón histórica», pág. 372). Sobre la relación de Ortega con Dilthey, cfr. P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale* (en especial pág. 177, donde, respecto del perspectivismo orteguiano, habla de la fidelidad de Ortega «al meditato insegnamento di Dilthey»); N. R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas;* H. G. Gadamer, «Dilthey y Ortega: un capítulo de la historia intelectual de Europa», en *Revista de Occidente,* 47-48, 1985, págs. 77-88; G. Cacciatore, «Ortega y Gasset e Dilthey», en *Storicismo problematico e metodo critico,* Nápoles, Guida, 1993, págs. 289-318; J.-C. Lévêque, *Forme della ragione storica. La filosofia di Ortega y Gasset come filosofia europea,* Turín, Trauben, 2008; íd., «Notas de trabajo de la carpeta *Dilthey»,* en *Revista de Estudios Orteguianos,* 18 (2009), págs. 49-75; íd., «Notas de trabajo de las carpetas *Alrededor de Dilthey»,* en *Revista de Estudios Orteguianos,* 19 (2009), págs. 33-35; J. M. Sevilla, *Ragione narrativa e ragione storica* e íd., *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática.*

pretación de las individualidades históricas y de sus productos sociales y culturales, para poder, de esta manera, llegar a la reivindicación de una ciencia histórica acorde a tales premisas y, por consiguiente, a una filosofía como búsqueda de una unidad que valga tanto para el conocimiento como para los valores y para las finalidades que impulsan la vida humana. Para ambos,

> el proceso de fundamentación de la conciencia histórica no conduce solo [...] a la reivindicación de la historicidad como base *ontológica* de la vida; pues dicho proceso se halla en los orígenes del movimiento de constitución de una investigación histórica sustentada por una «intención» filosófica

es decir, por una «disciplina fundamental» —precisamente la filosofía— realmente capaz de conocer al hombre[43]. La filosofía queda vinculada de esta manera con la ciencia histórica, pero no en el sentido de una asimilación que negara su autonomía y forzara sus resultados con la imposición de categorías extrínsecas, sino en la dirección que ya ha sido aclarada, o sea, como reflexión acerca del fundamento esencial en el que se apoya la ciencia histórica. Ortega comparte con Dilthey las críticas dirigidas al imperante paradigma antihistórico del pensamiento de la modernidad —crítica, esta, que apunta también a la «escuela histórica», que se detuvo en el «umbral del efectivo pensamiento histórico»[44]— y, al mismo tiempo, halla en Vico el precursor de una nueva ciencia de la historia, capaz de conjugar la «historia ideal eterna» con su desarrollo concreto en el tiempo. Se vienen configurando de esta forma «los entrelazamientos de una urdimbre en la que cabe co-

---

[43] G. Cacciatore, «Ortega y Gasset e Dilthey», pág. 304.

[44] Con la «escuela histórica» —según observa Ortega citando a Niebhur, Savigny, Bopp, Böckh, Ranke, Grimm— «por primera vez se enfronta la conciencia científica con lo humano en su realidad y no en sus meras idealizaciones». Y, sin embargo, aun habiendo conseguido el resultado de fabricar instrumentos formales esenciales, «métodos críticos, diplomáticos, lingüísticos, jurídicos, estéticos», no logra una efectiva fundamentación científica de la experiencia histórica (cfr. J. Ortega y Gasset, «Guillermo Dilthey y la idea de la vida», págs. 236-237).

locar a Vico, a Dilthey y a Ortega»[45], quienes comparten el intento teórico de fundamentación y de construcción de la historia bajo forma de ciencia. El intento que une sus recorridos —si bien diferenciados— es el de pensar conjuntamente, con el rechazo resuelto de cualquier arbitrario componente extrahistórico, que no metahistórico, el nivel del *a priori* de la ciencia histórica y el de la mutabilidad de su devenir, el orden ideal y el orden temporal. En resumen, el historicismo de Ortega se define, en su nexo con la filosofía, como crítica radical de todo supuesto absolutista, afirmación del estatuto de autonomía de la investigación historiográfica, ampliación de la idea de razón a la dimensión de la vida y a la pluralidad de los componentes que la constituyen en tanto que vida humana, comprensión y narración de sus objetos y contenidos particulares. Es en semejante teoría de la historia donde se funda la *historiología,* a cuya determinación contribuye de manera relevante la confrontación con Hegel.

3. ¿Por qué Hegel?

En el escrito del mes de febrero del año 1928, «La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología», Ortega no elige ni a Vico ni a Dilthey (cuya obra empezaba a conocer justo en esos años) para inaugurar su anunciada «Biblioteca de historiología» en *Revista de Occidente,* sino a Hegel, quien —según se lee— se sitúa en ella con una actitud «de capitán»[46]. ¿Por qué pues Hegel y no precisamente Vico o Dilthey?

Por lo que concierne a Vico, si, por un lado, Ortega le atribuye el papel de «precursor» de la ciencia histórica moderna, por otro, destaca un límite esencial en la incapacidad de desarrollar cabalmente su «genial» intuición, deteniéndose en su «presentimiento», en lugar de llevar a cabo una real obra de fundamentación. Su pensamiento se le antoja a Ortega caótico, puesto que, en último término, no se deja asimilar ni a una teología ni tam-

---

[45] G. Cacciatore, «Ortega e Vico», pág. 240.

[46] J. Ortega y Gasset, «La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología», en *OC,* V, pág. 229.

poco a una filosofía de la historia. Bien mirado, las características del pensamiento de Vico son precisamente las que remiten a la distinción entre «cultura mediterránea» y cultura del Norte, en las que es posible reconocer dos principales «dimensiones de la cultura europea», cuya integración representa justamente un objetivo fundamental de las *Meditaciones del Quijote*. El pensamiento filosófico, desde el suelo de la Grecia nativa, ha tomado el sendero de la «profundidad» y de la «meditación» rigurosa, que, de un modo claro, lo ha conducido hacia Alemania. A la cultura de la mediterraneidad le pertenecen, en cambio, la genialidad, la fantasía, la intuición, la capacidad creadora, que han hecho la grandeza de sus representantes sobre todo en el campo del arte y de la poesía. En este contexto, Vico es «una figura muy representativa del intelecto mediterráneo [...]: no puede negársele genio ideológico; pero quien haya entrado por su obra, aprende de cerca lo que es un caos»[47]. Su reflexión, entonces, no puede sino estar marcada por los caracteres de una cultura «de superficie», que resulta poco adecuada a la severidad y al orden conceptual de la forma filosófica. Aun compartiendo motivos y objetivos teóricos, Ortega toma una distancia neta de Vico, podríamos decir casi para conjurar, con la insistencia en la necesidad de sistema para la filosofía, el temor de que estas mismas acusaciones pudieran dirigirse a él mismo —como de hecho sucedió, y bajo algunos aspectos fundadamente—, quien se había formado en contacto directo con la cultura alemana, pero que, en lo profundo de su sensibilidad, no dejaba de ser ante todo un español.

Con respecto a Dilthey, Ortega destaca que «fue uno de los primeros en arribar» a la «costa desconocida» de la «Idea de la vida», y a «caminar por ella», captando bajo muchos y relevantes aspectos su profundidad. Sin embargo, a su juicio, Dilthey nunca tuvo clara conciencia del paso decisivo que había dado con su filosofía, la cual quedó anclada en una perspectiva de marca epistemológica en la fundamentación de la ciencia histórica, sin lograr alcanzar el significado auténtico de la razón vital[48]. Cabe ha-

---

[47] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* pág. 777. Sobre este aspecto, cfr. J. M. Sevilla, *Ragione narrativa e ragione storica,* págs. 146-151.

[48] J. Ortega y Gasset, «Guillermo Dilthey y la idea de la vida», pág. 223.

blar entonces de una «estricta correspondencia» de sus propias posiciones teóricas con las diltheyanas, pero como si fueran dos trayectorias «paralelas» que, al igual que estas, «no pueden tocarse en ningún punto porque *vienen* de un origen independiente». Un aspecto fundamental las separa, es decir, el hecho de que toman el mismo problema *«a diferente nivel,* uno más avanzado y pleno que el otro. La idea de la *razón vital* representa, en el problema de la vida, un nivel más elevado que la idea de la *razón histórica,* donde Dilthey se quedó»[49]. No se trata de observaciones extrínsecas. Los motivos por los que Dilthey se detiene en un nivel inferior respecto a la capacidad de penetración de la idea de razón vital conciernen a la consideración orteguiana del dinamismo histórico y atañen también, directamente, a la autorrepresentación por parte de Ortega del papel que juega en la historia del pensamiento. Cada época vive en un «suelo histórico» determinado, expresa su propio nivel de realidad, su propio clima intelectual y su propia visión del mundo, que queda confiada a esas ideas fundamentales que constituyen las «etapas» esenciales del pensamiento en la sucesión de las épocas[50]. Según esta perspectiva, Dilthey representa el primer paso en la afirmación de la «nueva gran Idea en que el hombre comienza a estar», justamente «la Idea de la vida», pero mostrando solo el lado del dinamismo productivo del proceso de «arcana fermentación que constituye la historia de las ideas»[51], en virtud de la cual surge una idea nueva y, junto con ella, una visión distinta de la realidad que se apresta a afirmarse. Es así que por razones insuperables que pertenecen a su tiempo, es decir, por «necesidad histórica», él no podía hacer otra cosa que detenerse en el umbral de la razón vital-histórica, que Ortega cruzará resueltamente. La vida —lo hemos visto— es un camino incesante hacia adelante, hacia el futuro, y la historia, que constituye su dimensión esencial, desde este punto de vista es acontecer irreversible, respecto del cual no es posible volver hacia atrás. En ello reside también el aspecto en cierta manera paradójico, según el cual —tal y como escribe Or-

---

[49] Ibíd., pág. 231.
[50] Ibíd., pág. 223.
[51] Ibíd.

tega— la historia, ciencia del pasado, de lo que ha sido, es también «la ciencia del futuro»[52], de lo que podrá ser. Se puede y se debe entonces apuntar al pasado y a la lección de la historia pero no con el intento estéril de restaurar una realidad que ha desaparecido definitivamente, sino, por el contrario, para ir hacia adelante, para seguir el camino que la vida, que incesantemente se convierte en problema para sí misma, va creando y organizando. En este sentido, la filosofía —que piensa el radicalismo de este hacerse problemático de la vida— es una función constante de nuestra conciencia viviente, que genera en el tiempo las distintas etapas en las que se configuran las ideas. Es, pues, en la historia donde yace la posibilidad de comprensión de las distintas fisonomías que ha asumido el pensamiento en su evolución, y es solo en su interior como el hombre de hoy, proyectado hacia el mañana, puede cobrar e instituir el sentido que funge como base para el proyecto del futuro. La construcción del mundo humano es, al mismo tiempo, su re-construcción. Pero, por otra parte, tampoco hay que entender la importancia del pasado para el obrar humano como una asimilación al rostro del hoy. La distancia histórica es imborrable. La única manera de plantear adecuadamente el nexo entre pasado, presente y futuro es dirigirse a lo que ha sido a través de la forma del diálogo con el clásico, a través de su interpretación, en la medida en que este contiene en sí mismo el núcleo problemático esencial que, interpelado a la luz de las exigencias del presente, puede reactivarse y resultar todavía fecundo y productivo. «Lo clásico —según se lee en "La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología"— no es lo ejemplar ni lo definitivo: no hay individuo ni obra humana que la humanidad, en marea viva, no haya superado». Y, sin embargo, hay ideas, obras, pensadores que poseen la rara condición de no ahogarse en ese mar, de suerte que siguen siendo actuales, activos, pero no porque simplemente se decida exhumarlos o hacerlos objeto de un homenaje extrínseco, sino por el hecho, mucho más profundo y radical, de que «se afirman frente a nosotros», se nos imponen con su fuerza teórica, contra la que «tenemos que luchar como si

[52] J. Ortega y Gasset, «Aurora de la razón histórica», pág. 375.

fuesen contemporáneos»[53]. En el «cuerpo a cuerpo» en que consiste el ejercicio del pensamiento, en tanto que vitalidad interrogadora e interpretadora, los filósofos del pasado nos plantean problemas, discuten y «se defienden de nosotros», dando lugar a una confrontación interpretativa incluso dura, pero productiva. Su contribución es tan valiosa como imprescindible: pues ellos nos proporcionan el alimento para esa oscura fermentación intelectual que origina el progreso auténtico y que crea una comunidad ideal y, conjuntamente, sobremanera real en la que participamos de su inextirpable naturaleza problemática.

He aquí donde residen las razones profundas de la decisión orteguiana de abrir su «Biblioteca de historiología» con Hegel, y precisamente con la traducción al castellano, editada por Gaos, de las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*[54]. Que no se trata de una elección ocasional —dictada por la reciente aparición de la edición Lasson, que, de todos modos, Ortega no deja de señalar como uno de los motivos que lo han inducido a realizar el proyecto editorial[55]— lo demuestra el hecho de que le dedicó a Hegel, además del ensayo citado, que originariamente habría debido constituir el prólogo a la traducción de Gaos (luego publicado por separado por demasiado extenso), otros textos significativos. Pero cabe observar, sobre todo, que los mismos se remontan todos al arco de tiempo que se extiende desde el año 1928 hasta el 1931, que quiere decir años decisivos del itinerario intelectual de Ortega, el mismo periodo que lo ve intensamente ocupado en la fundamentación de esa razón histórico-vital de la que hemos ilustrado los rasgos principales. El esclarecimiento de esta introduce unos núcleos teóricos y temáticos muy precisos, que representan otros tantos motivos de los que se nutre la confrontación con Hegel, y no es casual que Ortega enfoque ahora

---

[53] J. Ortega y Gasset, «La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología», pág. 230. A este respecto, cfr. J. L. Molinuevo, *El idealismo de Ortega;* J. M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática,* en especial págs. 11-19.

[54] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* trad. de J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1928, 2 volúmenes.

[55] Cfr. J. Ortega y Gasset, «Hegel y América», pág. 667.

su atención más directamente sobre la filosofía de la historia. Para Ortega, Hegel es un clásico del pensamiento, en el sentido que ya hemos aclarado, y toda reconstrucción del pasado filosófico es también una interpretación del mismo. Basándose en semejante premisa, cabe destacar tres núcleos teóricos principales en torno a los cuales Ortega va entablando el diálogo con el filósofo alemán: el problema de la historia en tanto que ciencia; el tema del futuro; el nexo espíritu-vida.

4. Historia y ciencia

Ortega plantea implícitamente la cuestión central ya desde el título del primer ensayo: ¿cuál es la posible relación que hay entre Hegel y la historiología? ¿En qué medida y bajo qué aspectos la filosofía de Hegel constituye una contribución a la teoría de la historia orteguiana y a su comprensión? La constatación del desnivel en la capacidad de desarrollo de la historiografía respecto a las otras ciencias lleva a Ortega a interrogarse acerca de las razones que lo han determinado. Estas últimas remiten, en profundidad, a ese «imperialismo» de la física y del modelo de verdad que a él subyace, imperante en el mundo moderno. La crisis que lo ha golpeado, mostrando sus límites, ha provocado un renacimiento del interés por la historia, del que son una prueba los estudios y las investigaciones que definen el continente amplio y diferenciado de la «Escuela histórica», que Ortega examina principalmente a partir de tres fuentes, es decir, Ottokar Lorenz, Erich Rothacker y Ernst Troeltsch[56]. Tal es el panorama general que traza cuando

[56] De Lorenz, a quien acude en relación con Ranke, Ortega lee *Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben* (Berlín, Hertz, 1886-1891), escrito que es importante también por el tema de la relación entre las generaciones y la historia. El texto de Rothacker es *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Tubinga, Mohr, 1920), en especial la segunda parte, dedicada a la escuela histórica. El de Troeltsch es *Der Historismus und seine Probleme* (Tubinga, Mohr, 1922). Para una reconstrucción analítica de dicho contexto, cfr. D. Hernández Sánchez, *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset,* págs. 257 y sigs. y J. Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo,* en especial págs. 61-63 (nota 48), 103 (nota 106).

aborda, en el ensayo acerca de Hegel, el tema de la historiología, que halla una primera modalidad de determinación en la confrontación, por un lado, con el saber físico-natural, por otro, con las formas de historicismo que se han configurado en el siglo XIX y el XX, y que en último término se remiten a la oposición entre «escuela filosófica» y «escuela histórica».

En la vertiente de las ciencias particulares, la instancia legítima e imprescindible del estudio riguroso de los hechos y de la investigación de laboratorio se ha transformado, a juicio de Ortega, en una actitud «terrorista», que ha sofocado la productividad de la pregunta teórica en torno a la ciencia de la naturaleza con el culto miope a sus metodologías. En la vertiente del historicismo, la reacción, también ella legítima e inevitable, ante la «orgía de la dialéctica»[57], ha impreso al estudio y a la valoración de los datos históricos la misma tendencia a la reducción de la complejidad y de la riqueza del saber histórico a la dimensión unívoca de una simple conexión factual. A este respecto, en una nota del ensayo, Ortega muestra claramente que conoce muy bien la complejidad del debate relativo a la definición del movimiento de la escuela histórica y del número de sus representantes, y además observa que es posible hallar su denominador común en la crítica a Hegel y, en especial, a su filosofía de la historia. Tal es el supuesto esencial —según comenta Ortega— de las posiciones centrales de Ranke, ejemplificadas en la célebre afirmación del año 1824 de su *Geschichte der romanischen und germanischen Völker,* según la cual la historia es la certificación de un hecho[58]. Retomando motivos críticos explicitados en otros lugares, Ortega denuncia la insuficiencia de un planteamiento que apunte ex-

[57] J. Ortega y Gasset, «Prólogo a *Historia de la filosofía,* de Karl Vorländer», pág. 401.

[58] J. Ortega y Gasset, «La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología», pág. 232. Cfr. L. Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Volker von 1494 bis 1514,* en *Sämtliche Werke,* Leipzig, Duncker&Humblot, 1874, pág. VII. Para un panorama general del concepto y del término historicismo, cfr. F. Tessitore, *Introduzione a Lo storicismo,* Roma-Bari, Laterza, 1991, y la «Nota introduttiva» de C. Cesa a H. Schnädelbach, *La filosofia della storia dopo Hegel. I problemi dello storicismo,* trad. de G. Moretto, Nápoles, Morano, 1990, págs. 5-26.

clusivamente a la documentación y que reduzca la instancia científica de la historia a la exigencia «más elemental de todo esfuerzo cognoscitivo referente a realidades», es decir, la de recopilar datos. Pero si la necesidad de «asegurar los datos históricos» ha dado lugar a una serie de técnicas y de instrumentos, que sin duda han enriquecido la investigación historiográfica, no por ello esta debe limitarse al ámbito de la mera descripción y conexión empírica de sus objetos particulares. En resumidas cuentas, la historia no se agota en el estudio filológico[59]. «"Los hechos" —según escribía Ortega cinco años antes del ensayo acerca de Hegel— son sólo datos, indicios, síntomas en que aparece la realidad histórica. Esta no es ninguno de ellos, por lo mismo que es fuente de todos». Respecto de la profundidad de la realidad histórica con toda su complejidad, la esfera de los hechos constituye tan solo su «piel», el área más superficial, que la historia siempre rebosa y excede. «No basta, pues —tal como concluye Ortega—, con la historia de los historiadores»[60]. Estos señalan como requisito primario de su labor la ausencia de ideas preconcebidas, que, pertenecientes a la filosofía, no tienen que interferir, alterándola o manipulándola, en la descripción de los acontecimientos. Sin embargo, para que de estos, al igual que de toda otra clase de realidades, haya auténtica ciencia es preciso adquirir una perspectiva ideal que permita establecer un plano de principios a priori del que procedan los conceptos y los métodos que le corresponden. Sin semejante plano no es ni siquiera posible hablar de ciencia y, por cierto, ningún estudioso serio podría comprender realmente la importancia del experimento en la teoría galileiana sin relacionarla con el aspecto fundamental de la hipótesis de la que se deriva. «Ciencia no significa jamás *empiria,* observación, dato *a posteriori,* sino todo lo contrario: construcción *a priori*»[61]. Por ello, incluso la actitud de quien —al igual que Ranke— declare

---

[59] J. Ortega y Gasset, «La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología», pág. 236.

[60] J. Ortega y Gasset, «Prólogo a la Biblioteca de Ideas del siglo xx», IV, «A *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler», pág. 417.

[61] J. Ortega y Gasset, «La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología», pág. 234.

la intención de atenerse en la ciencia exclusivamente a la pura evidencia del dato o del acontecimiento es fruto de la adopción preliminar de un determinado supuesto teórico, si bien no explícitamente declarado. En realidad, avanzando en su argumentación, Ortega reconoce que la renuncia al plano de la construcción teórica es típico de esos falsos historiadores o científicos que tienen la pretensión de elaborar un discurso científico, pero que están bien lejos de comprender efectivamente el significado del término. Galileo sabía muy bien que «la física no es el experimento», tal como Ranke sabía que «la Historia no es el documento»[62]. Este último, en su proyecto de historia universal, si bien reiterando el rasgo distintivo del conocimiento histórico respecto a la unidad del sistema filosófico, subraya la necesidad de hallar una continuidad en la historia, una conexión interna, que impida que se dispersen los particulares que son su objeto y que, de esta manera, represente una suerte de guía —pero no en sentido lógico— en la búsqueda de los entrelazamientos y de los nexos que constituyen su sentido. Y si, por un lado, Ortega no deja de señalar las contradicciones en las que, a su juicio, incurre la idea rankiana de historia universal respecto a la declaración anterior de la historia como pura certificación de hechos, por otro, resulta claro que las críticas de superficialidad, más que a Ranke, están dirigidas a ese «grupo» de historiógrafos que, basándose en sus posiciones, las han simplificado dogmáticamente[63]. Claro que se podría observar que Ortega, al menos en este contexto, incurre en una forma de lectura simplificada, puesto que en sustancia considera como sinónimos filología y erudición, sin especificar la diferencia esencial que las distingue en el marco del saber histórico, diferencia, esta, que había sido señalada por Niebuhr, ya desde los primeros decenios del siglo XIX. Su preocupación principal es la de mostrar los límites insuperables de un concepto de historicidad

---

[62] Ibíd., pág. 233.

[63] En un apunte de trabajo, Ortega escribe lo siguiente: «Es inaceptable en la historiografía actual la precisión en el manejo de los documentos y la imprecisión y miseria en el uso de las ideas constructivas» (J. Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo,* pág. 79, nota 72). Cfr. también las observaciones contenidas en «La historiología», *OC,* VIII, pág. 20.

que la reduzca a extrínsecos principios clasificatorios y formalistas, y que por eso mismo no persigue el objetivo de comprender ese sentido unitario que las épocas y los pueblos, agentes del obrar, expresan en su devenir histórico. A Ortega —que, como hemos visto, en este planteamiento no acude a las fuentes directas— no le interesa la reconstrucción analítica del debate del siglo xix acerca de la distinción-relación entre particular y general en la historia, sino el esquema teórico mucho más amplio y comprehensivo de la oposición entre escuela filológica y escuela filosófica. Desde aquí encamina su reflexión acerca del papel que juega Hegel en la definición de su historiología[64].

En «La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología» se lee lo siguiente:

> Toda ciencia de realidad —y la Historia es una de ellas— se compone de estos cuatro elementos: a) un núcleo *a priori,* la analítica del género de realidad que se intente investigar —la materia en física, lo «histórico» en Historia; b) un sistema de hipótesis que enlaza ese núcleo *a priori* con los hechos observables; c) una zona de «inducciones» dirigidas por esas hipótesis; d) una vasta periferia rigorosamente empírica —descripción de los puros hechos o datos[65].

Cada uno de estos cuatro elementos interviene en las ciencias particulares en distinta medida y ello depende de la configuración específica de cada una de ellas y, en primer lugar, de la estructura ontológica que toda forma general de realidad posee, pero de ninguna manera es posible prescindir de uno de ellos. La conciencia histórica, a su vez, no se identifica ni con la forma subjetiva pura del acto cognoscitivo ni con la inmediatez de los datos. El auténtico historiador no debe apuntar a ella con la acti-

---

[64] Resulta reveladora, en este sentido, la referencia a un pasaje de Böckh sacado del texto de Rothacker (cfr. J. Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo,* pág. 97, nota 98). Cfr. P. P. Mulero, «La historia como ciencia. A propósito del prólogo que Ortega y Gasset escribe para la edición castellana de la obra de Hegel», en *Panta rei,* II, 2007, págs. 123-136.

[65] J. Ortega y Gasset, «La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología», pág. 237. Cfr. también íd., *Hegel. Notas de trabajo,* pág. 96, nota 96.

tud del físico o con la del filólogo o del archivero. Pues estos últimos se detienen en un aspecto extrínseco o formal de los acontecimientos históricos que, una vez despojados de su sentido interno, recaen, inertes, unos junto a otros, faltos de la vitalidad que los ha generado y, por ello, según observa Ortega al comienzo del ensayo, carecen de interés, a saber, se vuelven incapaces de suscitar pasión y emoción en quien los conozca. Es precisamente a partir de tales premisas como se torna posible lograr el esclarecimiento de uno de los principios fundamentales de la historiología, que Hegel, tal como escribe Ortega, ha captado «con sorprendente clarividencia»[66], en particular en la confrontación crítica con el kantismo y con su consideración de la historia. La historia, para Hegel, es el devenir del pensamiento, el hacerse en sí y para sí de la razón en el tiempo, en la multiplicidad de sus propias formas y producciones particulares. La verdad es histórica y, por ende, la historia constituye el terreno capaz de expresar adecuadamente la razón que la habita y que es, conjuntamente, el sujeto que edifica sus construcciones y el objeto construido en tanto que objeto histórico. De aquí procede la notoria crítica que Hegel dirige a una idea de historicidad cuya unidad quede determinada, de manera extrínseca, por obra de un abstracto intelecto formalista, que resulta incapaz de penetrar en la verdad interna del tiempo histórico. Tal y como afirma Hegel ya desde los primeros años de su reflexión, una consideración semejante no es capaz de alcanzar un conocimiento histórico auténtico, sino tan solo una forma de saber que se detiene en la mera dimensión de la yuxtaposición y colección de datos, la cual se revela falta de un

---

[66] J. Ortega y Gasset, «La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología», pág. 236. En una nota de trabajo de la sección «Filosofía de la historia» Ortega escribe lo siguiente: «Hay ciertos descubrimientos fundamentales de historiología en Hegel. Que cada época o pueblo y sus estadios tiene una estructura categórica, es un a priori —que define la posibilidad de los acontecimientos singulares. Que, por tanto, la realidad histórica no es acumulativa y montón sino orgánica y estructural» (íd., *Hegel. Notas de trabajo,* pág. 64, nota 50). En un pasaje sucesivo añade: «En dos enormes cosas tenemos que volver a Hegel: 1.º que lo Histórico no es una realidad psicológica, sino ultrapsíquica [...]. 2.º que en la historia algo que no es la psique se mueve efectivamente según una ley propia exclusivamente histórica» (ibíd., pág. 72, nota 61).

sentido real que pueda justificarla y comprenderla efectivamente. Escribe Ortega con respecto a las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte:* «Desde las primeras lecciones que componen este libro, Hegel ataca a los filólogos, considerándolos [...] como los enemigos de la Historia. No se deja aterrorizar por «el llamado estudio de las fuentes» que blanden con ingenua agresividad los historiadores de profesión. Un siglo más tarde, por fuerza hemos de darle la razón: con tanta fuente se ha empantanado el área de la Historia»[67]. Para Ortega, como para Hegel, el filólogo es incapaz de comprender el significado de la historia, puesto que, como si estuviera casi en un estado de sonambulismo, se limita a una acumulación insensata que no puede proporcionar ningún progreso real a la ciencia histórica y ello porque le falta el requisito esencial de una «clara conciencia de los problemas históricos»[68]. Pues solo de esta puede surgir la posibilidad de otorgar sentido unitario a lo múltiple histórico, y solo de ella puede nacer un interés histórico real que —según aclara Hegel en pasajes célebres de las *Vorlesungen*— se determina en relación con lo que nos concierne íntimamente, con lo que nos pertenece, ya que de ello dependemos nosotros mismos y nuestro vivir consciente en la temporalidad[69]. De ahí que absolutizar lo que constituye un componente exclusivamente periférico, si bien necesario, de la ciencia histórica, precisamente la documentación, significa, según afirma Ortega en otro lugar, ir al encuentro de la «bancarrota de la historia»[70]. Conjurar semejante derrotero, elevándose a una visión que logre pensar conjuntamente verdad y tiempo, universalidad y particularidad, es el objetivo de su historiología, que, a su vez, no puede constituirse sino moviéndose, desde su fundamentación, en la unidad de la filosofía en tanto que ciencia sistemática. Resulta evidente entonces el significado de la refe-

---

[67] J. Ortega y Gasset, «La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología», pág. 236.

[68] Ibíd.

[69] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Welgeschichte,* I Hälfte, 2, págs. 54 y sigs. (trad. cast., págs. 79 y sigs.).

[70] J. Ortega y Gasset, «La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología», pág. 236.

rencia a Hegel, que Ortega explicita en una anotación muy importante:

> Una biblioteca de historiología debe partir de este libro de Hegel. No porque su doctrina parezca la mejor, sino porque es el ensayo más radical, total y enérgico que se ha hecho hasta ahora sobre la materia que en debida depuración constituye el tema historiológico: la realidad histórica.

A diferencia de otros escritos, que «o son metodología histórica, o son ya simplemente historias», las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* plantean la cuestión radical y decisiva «de la realidad histórica como tal»[71]. La historiología apunta a ser una ciencia de la historia y, como tal, no puede prescindir de la aclaración de sus supuestos por medio de la filosofía (lo cual arroja luz ulteriormente sobre la crítica dirigida a Ranke —en tanto que representante principal del historicismo de los historiadores— de falta de alcance problemático)[72]. A diferencia de ellos, Hegel ha sabido pensar la historicidad de la verdad, la unidad del concepto con la realidad, de la idea con la vida, logrando una construcción sistemática de la filosofía que no responde a una instancia autocrítica formalista, sino que surge de la naturaleza misma de su objeto, a saber, *con* él y a través de él. En oposición a Kant y al kantismo[73], Ortega reconoce que la gran pesquisa de Hegel ha sido la de «pensar con las cosas», es decir, pensar la razón en la realidad y en el mundo, buscando su sentido íntimo y

---

[71] J. Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo,* págs. 164-165, nota 181.

[72] Como se recordará, también Croce polemiza con Ranke a este respecto. Para profundizar en las posiciones crocianas respecto a Ranke, cfr. F. Tessitore, «Il giudizio di Croce su Ranke», en *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo,* III, 1997, págs. 367-378.

[73] En el año 1924, Ortega publicó en la «Biblioteca de Ideas del siglo XX» la traducción al castellano de la obra de Rickert *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.* En el «Prólogo» observa que, no obstante el aspecto limitado del planteamiento neokantiano del escrito, resulta extremadamente interesante e importante el discurso acerca de las ciencias históricas, al igual que la temática de los valores (cfr. J. Ortega y Gasset, «Prólogo a la Biblioteca de Ideas del siglo XX», I, «A *Ciencia cultural y ciencia natural* de Enrique Rickert», pág. 423).

profundo y abriéndose, de esta manera, a la comprensión de la totalidad de lo real.

Desde este punto de vista, el discurso orteguiano se reconecta coherentemente con uno de los motivos centrales de las *Meditaciones del Quijote,* precisamente la exigencia de filosofía como integración entre vida y concepto, individualidad y pensamiento. Un motivo que —lo hemos visto— el joven Ortega desarrollaba sirviéndose del mismo dispositivo teórico —en ocasiones hasta de las mismas formas lingüísticas— que opera en el ensayo más maduro acerca de Hegel, a saber, la crítica dirigida a una consideración de la historicidad como acumulación erudita y la referencia al filósofo alemán en la dirección de una razón que sea expresión de una idea de síntesis y de totalidad[74]. Y si, en las *Meditaciones,* Ortega cita la *Wissenschaft der Logik* y no las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* que son centrales para la teoría de la historia y que utilizará posteriormente, es porque es justamente la lógica la que, estableciendo la coincidencia entre concepto y realidad, constituye el supuesto a la luz del cual puede darse también el conocimiento filosófico de la historia. En las páginas de la *Logik* —que Ortega lee y subraya— es posible captar el sentido de la importancia que el filósofo español atribuye al principio, sentado por Hegel, de pensar con las cosas. Pensar la realidad significa, al mismo tiempo, pensar con la realidad, es decir, afirmar, tal como lo aclara Hegel en la *Logik,* que la idea que piensa el mundo objetivo y subjetivo no lo hace en los términos de una correspondencia extrínseca, sino en el sentido en que el pensamiento «aparece», se manifiesta en la realidad en tanto que efectivamente *es* esta misma realidad. La reflexión acerca del «fenómeno vida humana» —según declara en una nota de *La idea de principio en Leibniz* (1947)— representa «desde 1914 (véanse mis *Meditaciones del Quijote)*» la «base de todo mi pensamiento»[75]. Respecto a los años de las *Meditaciones,* el pensamiento orteguiano se ha profundizado hasta el punto de sentir la exigencia —ya desde el año 1925, esto es, dos años antes de

---

[74] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* págs. 752-753.

[75] J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva,* pág. 1119.

Sein und Zeit de Heidegger— de un «replanteamiento del problema del ser» como interrogante filosófico radical, al que tenía la intención de dedicar una serie de ensayos. El primero de estos es precisamente el escrito acerca de Hegel y la historiología, publicado inmediatamente después del heideggeriano, con quien se confronta explícitamente tan solo en una nota final, pero que, ciertamente, opera como el aliciente de un análisis ontológico acerca de la estructura de la vida, que a Ortega le parece cada vez más que se realiza como vida humana histórica[76]. En años decisivos para su itinerario de pensamiento, una vez constatada la insuficiencia del punto de vista de las ciencias físicas y la necesidad de una fundamentación a priori de la historicidad, reconoce a la filosofía de la historia hegeliana precisamente la institución de esa dimensión del «pensar sistemático» adecuada al desarrollo del principio de la vida en la realidad histórica y social. Sin embargo, en la perspectiva hegeliana, la coincidencia de las categorías lógicas con la historia hace que su filosofía de la historia se reduzca «a mostrar que cada punto de tránsito de ese movimiento lógico [...] encuentra un representante en la historia (un pueblo) y en un orden temporal que es conforme con el racional». Pero —observa Ortega— «la realidad del movimiento histórico no está ni de lejos definida y construida» por esa coincidencia con el orden lógico[77]. Con lo cual emerge, a su juicio, también el límite de la filosofía hegeliana: la asimilación de lo histórico a lo lógico frustra la riqueza de la realidad histórica en la que la razón se realiza y a cuya comprensión debería abrirse. «Si filosofía es [...] *lógica,* y opera mediante un movimiento de puros conceptos *lógicos»,* entonces hay que oponerse resueltamente a ella y a su modelo

---

[76] Cfr. J. Ortega y Gasset, «La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología», pág. 247. A este respecto, véase las observaciones de Gaos (cfr. J. Gaos, *Los pasos perdidos,* págs. 213-222). El otro ensayo que publica Ortega es el «Anejo a Kant» (en *OC,* IV, págs. 276-286).

[77] J. Ortega y Gasset, «La historiología», pág. 21. Merece la pena recordar las observaciones de Ernst Bloch para quien «la dialéctica queda remitida finalmente, de un movimiento por saltos hacia lo nuevo, a un movimiento circular hacia el comienzo, en el que —fuera del desarrollo de lo que ya está presente en el comienzo— no acaece en general nada nuevo» (cfr. E. Bloch, *Subjekt-Objekt,* pág. 353).

«imperialista»[78]. La verdad de la historia reside en el reconocimiento de la esencial historicidad de toda acción humana, de la vida humana misma en tanto que inagotable creación individual, construcción del mundo en la riqueza de sus propias producciones particulares —de sus propios valores, creencias, costumbres, formas culturales—, y la instancia de conocimiento de su significado interno, que no deja de ser imprescindible, no puede cancelar su fuerza y su contribución irrepetible. El *a priori* de la ciencia histórica no puede sino pertenecer a la naturaleza de la razón en tanto que razón histórica, pero la realidad de la historia, en la filosofía hegeliana, queda negada en su concreción e individualidad.

El *a priori* al que apunta Ortega está fundado, en cambio, en el dato ontológico de la vida humana. Pues deja ser, respetándolo sin la pretensión de reducirlo a algo ajeno, el mundo variado de las formas e instituciones humanas, la pluralidad de las culturas, de las perspectivas, individuales y colectivas, y de las verdades. Por este motivo, sus instrumentos no pueden coincidir con un concepto lógico abstracto, que pretenda decir la verdad imponiéndola a la realidad o que se agote en las meras condiciones de posibilidad del conocimiento, extirpando lo real. La ciencia histórica —que comparte con toda ciencia, también con la física, la necesidad de establecer un plano a priori— está caracterizada por la peculiaridad de sus métodos e instrumentos. Pues parte de la realidad histórica misma, y por ello «no es manipulación, sino descubrimiento de realidades, *alétheia»,* es decir, comprensión del acto creador individual en el que consiste la cultura, y no simple operación mecánica. El error de la historiografía contemporánea «es precisamente haberse dejado llevar, por contaminación con la física prepotente, a una escandalosa sobreestima de sus técnicas inferiores —filología, lingüística, estadística, etcétera»[79], las cuales se quedan en la inmediatez del «suelo» y del «paisaje» históricos en su simple aparecer. Pero para captar sus razones profundas es preciso ir más allá de ellos, penetrar en las

---

[78] J. Ortega y Gasset, «La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología», pág. 233.

[79] Ibíd., pág. 239.

profundidades del «subsuelo», en el que fluye la savia vital que los produce y que los constituye. Los métodos no dejan de ser necesarios, no es posible prescindir de ellos ni tampoco prescindir de la investigación acerca de ellos, lo cual no significa que haya que absolutizarlos dogmáticamente: pues «sirven sólo para surtir de datos a la historia», que, a su vez, impone que se la comprenda adecuadamente[80]. Al pensar, a través de la forma rigurosa del sistema, la unidad y la totalidad de la racionalidad histórica, Hegel ha proporcionado una contribución esencial a la clarificación del concepto de historiología: la teoría de la historia —tal y como dirá sucesivamente Ortega en «Historia como sistema»— ha de ser «ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida»[81]. Sin embargo, la exigencia de apresar la más rigurosa objetividad en los hechos históricos a fin de mostrar su significado y su estructuración queda frustrada en la perspectiva absolutista hegeliana, ya que su «pensar con las cosas» se traduce de hecho en su aniquilación, y el proceso histórico del espíritu, que en sustancia es siempre idéntico a sí mismo, se transforma en una «pura ficción»[82]. El interés profundo de Hegel por la dinámica del movimiento, central en su «intuición de lo histórico», se agota en una «dialéctica de la razón lógica», cuyas fáciles anticipaciones

---

[80] Ibíd., págs. 239-240. Cfr. también íd., *Hegel. Notas de trabajo,* págs. 98-99, notas 99-102. También el factor instrumental, técnico, halla su origen en el pensamiento, y precisamente en el aspecto pragmático de su naturaleza. El hombre tiene la capacidad de abstraerse de la inmediatez del mundo externo, de entrar en sí mismo, creando y aprontando una serie de instrumentos que, ante el estado de desorientación que provoca la resistencia de la circunstancia, le permiten encararla operando sobre ella (cfr. J. Ortega y Gasset, «Meditación de la técnica», en *OC,* V, págs. 551-605).

[81] J. Ortega y Gasset, «Historia como sistema», pág. 75.

[82] Ibíd., pág. 63. En *Hegel. Notas de trabajo,* es posible leer lo siguiente: «La historiología no es sólo, ni siquiera principalmente, lógica de la historia sino *ratio rerum gestarum,* el logos de *lo* histórico, de la realidad, no del pensamiento que se aplica a lo histórico» (J. Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo,* pág. 79, nota 73). Y más adelante añade: «Para la historiología lo importante es el proceso intrahistórico. Así, no es lo importante la historia universal —que por su misma pretensión de ser *toda* la historia trasciende ésta, la rebosa y rebasa, exteriorizándola en metafísica, en otro elemento más amplio que la comprende» (ibíd., pág. 82, nota 78).

resultan inaceptables para una razón que sea auténticamente histórica. La filosofía de la historia hegeliana no puede, entonces, coincidir con la historiología, para la que no deja de ser un objetivo polémico[83]. Pues la historiología no es una metafísica de la historia ni una lógica subjetiva de la misma; así mismo, su realidad no se deja identificar cabalmente con los ámbitos, que no dejan de ser imprescindibles, de la psicología o de la sociología. Su contenido es la constitutiva historicidad de la vida en su relación con otras vidas y con la circunstancia externa, y por ello, al mismo tiempo, rebasa y comprende tanto la dimensión de la vida individual como la interindividual y social, en busca de las «constantes» que constituyen el *«logos* histórico» en el «todo» de lo humano, del que no cabe «ulterior trascendencia»[84].

5. Hegel y América

El tema de la historia como ciencia, enfocado según la perspectiva de la razón en la historia, remite directamente al tema del tiempo histórico, a la pregunta acerca del nexo entre pasado, presente y futuro, al igual que a la pregunta acerca del papel que juegan las individualidades en el proceso histórico. El hombre —lo hemos visto— para Ortega «no tiene naturaleza sino historia», en el sentido de que su naturaleza no consiste en un fundamento fijo e inmutable, sino en la variación, en el devenir: «nada en él es invariable», y en ello estriba «su miseria y su esplendor». «Miseria», porque es un ser necesitado, continuamente expuesto al riesgo de la desorientación, consciente de la contingencia de su

---

[83] Cfr. J. Ortega y Gasset, «La historiología», págs. 21-22; íd., «Historia como sistema», pág. 72.

[84] J. Ortega y Gasset, «La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología», págs. 246-247. «La estructura de la vida es, por lo pronto, individual, concreta, la de cada vida. Pero hay, al mismo tiempo, una estructura formal de la vida que nos permite hacer afirmaciones generales, como ésta: el hombre al vivir está siempre en alguna creencia referente a lo que lo rodea y a sí mismo. Dicho de otro modo: se vive siempre *desde* ciertas creencias» (íd., «Aurora de la razón histórica», págs. 372-373). Para el desarrollo de tales temáticas en el pensamiento de Ortega, véanse los cursos 1939-1940 y 1949-1950 acerca de «El hombre y la gente», y el ya citado «Ideas y creencias».

vivir y, por ello, marcado por un rasgo trágico constitutivo. «Esplendor», porque a su ser insustancial le pertenece la capacidad de ir más allá de la inmediatez de las cosas para construir, en la confrontación con las mismas, su *propio* mundo, el mundo histórico y cultural. En este sentido, el hombre es esencialmente posibilidad y libertad de acuerdo con el significado que acabamos de aclarar. Pues «consiste en pura movilidad y agilidad», a saber, consiste en su acción, que está vinculada con lo que «fue e hizo [...] *para* ser y hacer mañana. [...]. Todo en él, pues, viene de algo y va a algo», y para comprenderlo es preciso ir «hacia atrás y hacia adelante», que equivale a decir que hay que observar su historia[85]. Es en ella, en sus leyes y en sus constantes, donde es posible buscar el significado unitario de la acción humana, en virtud del cual el tiempo no es un mero transcurso, sino tiempo vivido y construido.

Reconectándose directamente con el ensayo anterior acerca de Hegel, en «Hegel y América» Ortega observa que el filósofo alemán ha pensado con la más profunda mirada histórica la temporalidad, ya que ha reconocido en la historia la manifestación de la razón bajo formas sensibles y cambiantes. Más allá de la contraposición entre historia y razón y la banalidad de un «vulgar progresismo», el sistema hegeliano ha apuntado a dotar a la historia de un sentido total, liberándola de la perspectiva inaceptable del relativismo y reconociendo la legitimidad de sus contenidos particulares. «Hegel ha sido uno de los últimos filósofos para quienes el universo es algo real. Después de él vino el diluvio del fenomenalismo en todas las formas, formatos y variantes posibles». De ahí que la exigencia de redescubrir la realidad tras los meros fenómenos, junto con la de mostrar la racionalidad interna de las épocas históricas, aun en sus aspectos diversos y contradictorios, haga que el contacto con Hegel sea un paso inevitable que «nos corrobora»[86]. Sin embargo, en el gran «teatro»[87] que ponen en escena las «formidables

---

[85] J. Ortega y Gasset, «Vives», I, «Humanismo, Renacimiento», en *OC,* V, pág. 611; «Pasado y porvenir para el hombre actual», en *OC,* VI, pág. 779.

[86] J. Ortega y Gasset, «Hegel y América», pág. 668.

[87] Sobre la imagen del teatro en la filosofía de la historia hegeliana, cfr. B. Bourgeois, «Hegel et la fin de l'histoire», en *Philosophie Politique,* 5, 1994, págs. 11-22.

páginas» de las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* los protagonistas y las épocas históricas en su particularidad y su determinación aparecen como comparsas en comparación con el actor único, auténtico, del proceso histórico, a saber, el Espíritu, que avanza hacia la progresiva comprensión de sí mismo. Tanto los individuos como las colectividades nacionales representan los medios para su realización, meros instrumentos particulares de la racionalidad superior de la historia. Para Ortega —como ya ha sido dicho al principio del presente trabajo— «Hegel es un emperador del pensamiento». Bajo su guía, el espíritu avanza seguro, sin atender a las masas de hombres que devora y que consume en su camino, hacia su propio y necesario cumplimiento. El proceso histórico es, de esta manera, solo aparentemente evolución y progreso, pero su efectiva configuración —según observa Ortega retomando ahora en términos explícitos el nexo que en el ensayo anterior había fungido como supuesto, a saber, el nexo entre lógica y filosofía de la historia en Hegel— está dictada, más bien, por la «cadena de la *Lógica,* la cual es una historia sin tiempo»[88]. «El punto de vista universal de la historia universal filosófica —según escribe Hegel— [...] es el espíritu, eternamente en sí, y para quien no existe ningún pasado»[89]: este «eterno», en tanto que se muestra en la realidad en sus formaciones exteriores, da origen a la historia. Con lo cual, no solo se disuelven los perfiles irrepetibles de las individualidades históricas en su valor autónomo, sino que queda negado el sentido mismo de la historicidad y, de manera más específica, el sentido del futuro, que constituye su inextirpable dimensión. Completamente aplastado bajo el peso de las exigencias del presente, al que tiene que apuntar en todos sus aspectos sustanciales, el pasado se legitima solo en la medida en que conduce al presente, hasta alcanzar la «deleitable suma altura» de la época del alemán Hegel[90]. Una vez que haya llegado a dicha altura, el devenir de sí mismo del espíritu alcanza su meta más propia, su perfecta autorrealización y autocomprensión en la filosofía, con la cual se cierra

---

[88] J. Ortega y Gasset, «Hegel y América», págs. 667-668.

[89] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* I Hälfte, 2, pág. 177 (trad. cast. pág. 160).

[90] J. Ortega y Gasset, «Hegel y América», pág. 669.

el círculo del devenir en la ciencia. Sin entrar en la discusión de semejante núcleo teórico, nos dedicaremos más bien a seguir el hilo de la reflexión orteguiana. A partir de tales supuestos, el sistema hegeliano desemboca en una parálisis del tiempo, que se detiene, en la cumbre de su proceso, en la mirada altiva y definitiva de un pensamiento que se asemeja al de un «faraón que mira el hormiguero de trabajadores afanados en construir su pirámide». El suyo es un «sistema cerrado, sin evolución más allá de sí mismo, sin mañana», y en ello consiste el gran «error» de Hegel, que ha identificado lo histórico con lo pasado, sin contar con la dimensión del futuro[91]. Y no se trata solo del futuro en el sentido más inmediato del término, como mero «no ser todavía», sino como futuro del pasado, es decir, como posibilidad de reactivar las energías vitales-espirituales que han generado la configuración del tiempo pasado a la luz del hoy y con vistas a la proyección del mañana. Pues solo con semejante conciencia se torna posible otorgar sentido y vitalidad a la complejidad del curso histórico en su integridad, que nunca puede agotarse en la absolutización de uno solo de sus momentos, so pena de perder su naturaleza más íntima.

Ortega, en plena coherencia con los supuestos de su idea de pensamiento, entendida como confrontación y diálogo con el clásico, lanza un reto al pensamiento hegeliano, a saber, a ese pensamiento que inserta en el proceso histórico solamente a los pueblos y los lugares en los que se ha hecho operante la forma del principio racional, excluyendo todo lo que se considera ajeno a dicho principio: pueblos primitivos y salvajes, continentes enteros. Y lo hace con respecto a un tema que ya en las páginas hegelianas revelaba su interno problematismo, es decir, el tema de América y, junto con este, el tema del futuro, que remite a la cuestión más radical de la posibilidad, para la filosofía hegeliana, de pensar, en su sistema, la configuración de lo que aún ha de ser. La pregunta de Ortega es directa: «¿Cómo ve este gran filósofo de la historia —organizador de grandes masas y duro para la carne de cañón— la América emergente?»[92]. La respuesta de Hegel es

---

[91] Ibíd., pág. 670.

[92] Ibíd., pág. 668. Sobre el ensayo de Ortega, cfr. B. Iorio, «Ancora su Hegel e l'America», en *Progresso del Mezzogiorno,* Actas del congreso nacional

igualmente directa: «La historia universal va de Oriente hacia Occidente, pues Europa es cabalmente el término de la historia universal, al paso que Asia es su comienzo». En este contexto, América, por un lado, es «eco» de la cultura europea, en la que todo ya se ha desarrollado y cumplido; por otro, en su «excedencia», constituye la dirección hacia la cual, «en los tiempos que van a venir [...] se dirigirá el interés de la historia universal». Mas «como país del porvenir, América no nos interesa; pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérnoslas con lo que ha sido y con lo que es». Por ello, según advierte Hegel al abordar el «Viejo Mundo», es preciso dirigir a este el examen histórico, dejando de lado el «Nuevo Mundo» y los «sueños que puede suscitar»[93]. No es posible entonces hablar de América en términos de filosofía de la historia: pues esta última se refiere a la realidad producida por el trabajo y el ejercicio atento del espíritu, que no tiene nada que ver con sueños y profecías. La conclusión hegeliana revela, según comenta Ortega manteniendo la metáfora teatral, la «situación dramática» y «paradójica» en la que Hegel se halla ante ella: «Cuando una idea sufre de sí misma y lleva en su interior dolorido un drama lógico, adopta la máscara escénica de la paradoja»[94]. Y ciertamente es paradójico que Hegel declare que no puede comprender a América en su visión de la historia universal precisamente «por ser un porvenir», por ser un país del futuro, orientado hacia la dimensión en la que la historia avanza. La historia es «un camino y un andar —no, como el presente, un haber llegado y reposar», respecto del cual —según advierte Ortega llamando a colación una expresión que ya había utilizado en un artículo de la juventud y que repetirá en *La rebelión de las masas*— siempre «es preferible el caminar a la

---

acerca del «V Centenario della scoperta dell'America. Il male nel mondo e la liberazione dell'uomo», Nápoles, Loffredo, 1993, págs. 63-73; M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa,* Milán, Adelphi, 1994; A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo,* Milán, Adelphi, 2000, págs. 776-777 y M. Reyes Mate, *Penser en espagnol,* París, PUF, 2001, págs. 83-102.

[93] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* I Hälfte, 2, págs. 199-200 (trad. cast. pág. 177).

[94] J. Ortega y Gasset, «Hegel y América», pág. 671.

posada»[95]. Desde este punto de vista, los juicios hegelianos acerca de América denuncian muy claramente el cierre de su sistema al futuro, la incapacidad de pensar la importancia del papel que el nuevo continente juega en el desarrollo del mundo. Resulta dominante, como supuesto básico, la convicción acerca de la primacía de su propia filosofía, de su propia época y cultura y, con ello, la limitación de su mirada eurocéntrica y, sobre todo, profundamente alemana. Los americanos se le antojan pueblos débiles, faltos de civilización y de identidad autónomas, impotentes «tanto desde el punto de vista físico como desde el punto de vista espiritual», de suerte que, al vigoroso «soplo de la actividad europea», los indígenas han desaparecido progresivamente, cediendo el lugar a los más civilizados hombres de origen europeo. Exclusivamente a estos se debe la obra de construcción de los Estados libres de Norteamérica, en los que, gracias a la acción del espíritu protestante, a diferencia de la católica y atrasada América del Sur, se han incrementado la agricultura, las industrias, los comercios y han sido creados ordenamientos sociales que apuntan a garantizar libertad y justicia social. Sin embargo, Norteamérica «no puede considerarse todavía como un Estado constituido y maduro», sino —según se lee en las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*— solo «en formación», ya que «no está lo bastante adelantado para sentir la necesidad de la realeza». «Es un Estado federativo que es la peor forma de Estado en el aspecto de las relaciones exteriores»[96]. Semejante consideración manifiesta ejemplarmente, según destaca Ortega, la ceguera de Hegel para el futuro: imputa a los americanos «lo que ellos más estiman: su carácter federativo y republicano», en favor de un Estado monárquico, sin percatarse de que Prusia habría llegado, «andando el tiempo, a sacudir su monarquía como se sacude el hombre una pesadilla»[97]. El porvenir es cambio, transformación, cuestionamiento de los órdenes constituidos, y por eso es por lo que «desazonaba» a He-

---

[95] Ibíd. Cfr. también J. Ortega y Gasset, «Libros de andar y ver» (1911), pág. 410 e íd., *La rebelión de las masas,* pág. 390.

[96] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* I Hälfte, 2, págs. 189-200 (trad. cast. pág. 175).

[97] J. Ortega y Gasset, «Hegel y América», pág. 676.

gel, quien privilegia el nexo pasado-presente. «Antepone el apetito frenético de verdad al afán imperialista de un sistema» y «cierra dogmáticamente las ventanas para que con nuevas posibilidades luminosas no entren volando las objeciones»[98].

De esta manera, el «desafío» que Ortega dirige a Hegel pareciera no llevar a otra cosa que a la denuncia de la insuperable inactualidad de la filosofía hegeliana. Pero, entonces, ¿por qué acudir a Hegel? Es el propio Ortega quien responde con una expresión muy eficaz: «Hegel no se va nunca de vacío. En sus errores, como el león en sus mordiscos, se lleva siempre entre los dientes un buen pedazo de verdad palpitante»[99]. Para comprender su significado, y retomar, de esta forma, el «cuerpo a cuerpo» con Hegel, es preciso hacer referencia a lo que, a juicio de Ortega, constituye otro aspecto paradójico de sus reflexiones acerca de América. Obligado a confrontarse con su posición en el escenario mundial, Hegel, no pudiéndola insertar en el organismo unitario de la historia universal, ni en su presente ni tampoco en su pasado, sitúa su planteamiento «en la prehistoria». Tal es, según observa Ortega, la verdadera «paradoja» hegeliana[100]. Sin embargo, según hemos visto en las páginas anteriores, justamente el aspecto paradójico representa para el intelectual español una de las características más propias del pensamiento, gracias a la cual, en su radicalismo, no se conforma con lo que aparece inmediatamente y en lo que podría aquietarse, sino que apunta a buscar su significado oculto, a revelar su sentido más auténtico. Además de la simple constatación de lo que constituye la paradoja hegeliana respecto de América, Ortega la examina, reconstruye analíticamente su contexto, delineando, más allá de la máscara escénica bajo la cual se presenta, la verdad que esconde, a saber, la idea que, a su juicio, la justifica y hace de ella algo

---

[98] Ibíd. Sobre la filosofía de la historia de Hegel, cfr., por lo menos, los clásicos estudios de J. Hyppolite, *Introduction à la Philosophie de l'histoire de Hegel,* París, Rivière, 1948 y J. D'Hondt, *Hegel. Philosophe de l'histoire vivante,* París, Presses universitaires de France, 1966.

[99] J. Ortega y Gasset, «Hegel y América», pág. 676.

[100] Ibíd. Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* I Hälfte, 2, págs. 143-144 (trad. cast. págs. 136-137).

claro y coherente en el conjunto de la intención teórica del discurso hegeliano.

Como se recordará, el tema de América se halla en la segunda parte de la «Introducción especial» a las *Vorlesungen,* dedicada a la «Conexión de la naturaleza», a saber, a «los fundamentos geográficos de la historia universal». En ella, Hegel examina las condiciones bajo las cuales el espíritu, que se hace conciencia de sí mismo en la historia, por el lado de su existencia determinada «queda situado en el tiempo y en el espacio» (o sea en una época y en un lugar igualmente determinados) en la forma de la existencia natural. Esta última representa la primera modalidad con la que «el espíritu entra en la existencia», en el mundo de la finitud y de la naturalidad, que, a su vez, constituye el terreno, la base primaria, de sus formaciones particulares. A este ámbito le pertenece la determinación geográfica en la diversidad de sus configuraciones, que, aunque no dejan de ser diversidades naturales, «deben ser estimadas primeramente como posibilidades particulares, de las cuales se desprende el espíritu», al que «de este modo ofrecen la base geográfica». El suelo, pues, no es tal en su indiferencia, sino que representa el conjunto de las condiciones de naturaleza sobre las que los pueblos edifican sus construcciones expresando su carácter, ocupando «un puesto» en la historia del mundo. Desde esta base geográfico-natural se va articulando y desarrollando la dialéctica entre lo espiritual y lo natural, de suerte que esto último representa un medio que «el hombre [...] emplea para sus finalidades»[101]. Las diferencias geográficas, a su vez, revelan a la mirada superior de la consideración filosófica algunas características universales, que, como es notorio, según Hegel, califican la evolución de los pueblos en la historia a través de tres formas principales con las que se determina la relación del hombre con el territorio: el cierre de las montañas, la fertilidad de los altiplanos y el dinamismo del mar. En sustancia, tales formas configuran la oposición entre los principios de la vida continental y los de la costa, que tienen que unificarse en un estado superior que los contenga. En este contexto, Hegel aborda la cuestión de América,

---

[101] Ibíd., págs. 178-180 (trad. cast. págs. 161-163).

de la cual destaca el carácter de naturalidad pero, justamente por ello, también de esencial novedad respecto al «viejo» mundo.

> El mundo —según se lee en las páginas de las *Vorlesungen*— se divide en el Viejo Mundo y el Nuevo Mundo. El nombre de Nuevo Mundo proviene del hecho de que América y Australia no han sido conocidas hasta hace poco por los europeos. Pero no se crea que la distinción es puramente externa. Aquí la división es esencial. Este mundo es nuevo no solo relativamente, sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres proprios, físicos y políticos[102].

Respecto al viejo, cuna de la historia, se sitúa —retomando el discurso de Ortega— como la «prehistoria», en sentido literal, como lo que antecede a la historia, como lo que todavía no tiene historia, o sea, como naturaleza. Es esta la dirección, en la que Hegel, paradójicamente, sitúa el país del porvenir, antes de que el espíritu entre en escena para construir su propia historia en el mundo. Y, sin embargo —añade Ortega— la paradoja es tan solo aparente, puesto que la colocación de América en el ámbito de la «situación de naturaleza» es precisamente lo que le permite ser también, y realmente, «país del porvenir». Todo en ella —no obstante las diferencias esenciales entre Norte y Sudamérica— es primitivo, que quiere decir que aún no es espíritu: desde la conformación particular de hombres y animales hasta la tendencia al interés privado de los individuos, llegando a la forma política,

---

[102] Ibíd., pág. 189 (trad. cast. págs. 169-170). Acerca del aspecto geográfico de la historia universal, véase P. Rossi, «Storia universale e geografia in Hegel», en F. Tessitore (ed.), *Incidenza di Hegel,* Nápoles, Morano, 1970, págs. 367-408 (luego bajo el título de «La storia universale e il suo quadro geografico», en P. Rossi (ed.), *Hegel. Guida storica e critica,* Roma-Bari, Laterza, 1992, págs. 169-206). Sobre la idea hegeliana de América, cfr. G. Bonacina, «La storia narrata da Hegel, oggi», en G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia,* ed. de G. Bonacina, L. Sichirollo, Roma-Bari, Laterza, 2004, págs. VII-XXXVII; G. Cotroneo, «Hegel e l'America», en G. Cacciatore, D. Conte, F. Lomonaco, E. Massimilla (eds.), *Filosofia, storia, letteratura. Scritti in onore di Fulvio Tessitore,* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, págs. 123-142 y P. Rossi, «Hegel: la storia come sviluppo dello spirito», en *Il senso della storia dal Settecento al Duemila,* Bolonia, il Mulino, 2012, págs. 223-249.

que aún no se ha configurado en una autonomía fija y estable. Y, justamente por ello, todo manifiesta en ella el carácter ejemplar de los caracteres de la naturaleza como base para el obrar espiritual. La gran amplitud y la variada articulación de sus territorios —en los que se suceden montañas y valles, delimitados por el perfil de la faja costera, que remite a la relación con el principio del mar en su apertura— exhibe y sintetiza las características principales a través de las cuales la vida de los pueblos se va configurando en la esencial relación que guarda con la determinación geográfica. A Ortega le resulta claro el motivo por el cual Hegel «persiste frente a los nuevos Estados americanos en su interpretación del Nuevo Mundo como un mundo esencialmente primitivo», así mismo no le extraña que semejante planteamiento se halle en la sección dedicada a la geografía, siendo ello perfectamente comprensible. Pues América, según la perspectiva hegeliana, es prehistoria y geografía porque en ella se manifiesta el camino del espíritu aún ignaro de sí mismo, fuera de sí y en busca de su *propia* existencia. Pero, «mezclado con los animales y con el paisaje», en ella «fermenta lo humano», y es precisamente allí, en las extensiones inmensas del continente americano, donde «debemos buscarlo»[103]. Lo hemos visto: las condiciones naturales son también «particulares posibilidades de las que proviene el Espíritu», que se halla todavía oculto, pero que les confiere el carácter de naturaleza viviente. Esta última es el *todavía no* de lo que será o podrá ser, representando su preparación en el dinamismo subterráneo e invisible de ese proceso de «oscura fermentación» en el que emerge lo nuevo: América es la prehistoria con respecto a la historia que será, el terreno que dará origen al esbozo de su futuro rostro. Al determinar, silenciosa pero infatigablemente, las condiciones de su existencia externa, el espíritu hace posible de esta manera su propio luminoso advenimiento, su surgimiento y su manifestación en las formas que le pertenecen. El propio Hegel, comparando la situación norteamericana con Europa, deja entrever la posibilidad de este nuevo advenimiento, una vez que hayan sido determinados los supuestos para la superación de la

---

[103] J. Ortega y Gasset, «Hegel y América», págs. 673, 678.

alteridad de la naturaleza. «Norteamérica solo podrá ser comparada con Europa cuando el espacio inmenso que ofrece esté lleno y la sociedad se haya concentrado en sí misma». Cuando, con el aumento de la población, la progresiva toma del territorio geográfico cree las condiciones para semejante concentración, será posible conquistar una estabilidad y, de esta forma, instituir adecuadamente un Estado con su articulación interna, motor del proceso histórico[104].

En tales premisas reside «una ley fundamental de la historia que Hegel nunca ha formulado por separado», la misma que Ortega desea explicitar interpretando las palabras que el filósofo pronunciaba desde su cátedra, de una manera «más rigorosa, más hegeliana [...], que su propio sonido y letra»[105]. Llegado a la cumbre de la historia universal, el espíritu, paralizado en su altitud enrarecida, se halla ante una encrucijada esencial: o bien negarse a sí mismo con la negación de su constitutivo dinamismo o bien «retroceder» necesariamente hacia las formas de su existencia primitiva y natural. Tal es el camino que, a juicio de Ortega, emprende tácitamente Hegel cuando sitúa América en la prehistoria. Sin embargo, no se trata de un movimiento extrínseco, ni de un «recurso» mecánico, sino de avanzar hacia adelante, que es volver al origen y al fundamento que caracteriza su proceso. América, con todo su primitivismo, permite poner en marcha nuevamente la dialéctica histórica, reactivar la dinámica de la vida espiritual con la apertura a la posibilidad de crear una realidad nueva, más rica, que logre superar y, conjuntamente, conservar la realidad de la que ha surgido. Si, bajo sus aspectos más significativos, la cultura norteamericana procede de la europea, de la que es «hija», su carácter de inmadurez y de primitivismo espiritual deja traslucir «un comienzo de algo original y no-europeo», precisamente el advenimiento de una cultura nueva y diferente. Por ello, según concluye Ortega, si Hegel

---

[104] Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* I Hälfte, 2, págs. 196-200 (trad. cast. págs. 176 y sigs.).

[105] J. Ortega y Gasset, «Hegel y América», pág. 677.

> hoy reviviera y asistiese a la magnífica escena de la vida «yanqui» con todas las maravillas de su técnica y organización, ¿qué diría?, ¿rectificaría su criterio? Es de sospechar que no [...]. En suma, lo que estimaría de América sería precisamente sus dotes de nueva y saludable barbarie. De estas y no de su técnica europea, repercusión del Viejo Mundo, dependería, en su opinión, el nuevo estadio de la evolución espiritual que América está llamada a representar[106].

En el movimiento del «rezumar» y prepararse del espíritu en la naturaleza para sí mismo, América, que según Hegel es un país todavía «en formación», puede, a juicio de Ortega, ser auténticamente un «país del porvenir».

Por otra parte, es el «imperativo» del tiempo histórico lo que muestra, una vez más, la insuficiencia del diagnóstico hegeliano de «fin» de la historia. Nada resulta tan estridente —según comenta con amargor Ortega ante la crisis profunda de su época, marcada ya por la experiencia dramática del primer conflicto mundial y al borde del abismo del segundo— como el «optimismo sin reticencia» de Hegel, así como nada muestra con tanta elocuencia su fracaso[107]. No es posible — retomando la anterior expresión orteguiana— cerrar puertas y ventanas para preservar

---

[106] Ibíd., pág. 678.

[107] Ibíd., pág. 669. Cfr. E. Cassirer, *La tragedia de la cultura,* págs. 3-4: «Dice Hegel que la historia universal no es precisamente el albergue de la dicha; que los periodos pacíficos y venturosos son hojas en blanco en el libro de la historia. No creía, ni mucho menos, que esto estuviera en contradicción con aquella su fundamental convicción de que todo, en la historia, procede de un modo racional, antes al contrario, veía precisamente en ello la confirmación y corroboración de esta tesis. Ahora bien, ¿para qué sirve el triunfo de la idea en la historia universal, si ha de lograrse necesariamente a costa de renunciar a todo lo que es la dicha humana? ¿No suena casi a burla semejante teodicea, y no tendría razón Schopenhauer cuando decía que el optimismo hegeliano era, en el fondo, una manera de pensar absurda y, además, infame?». Respecto al optimismo hegeliano cabe recordar las palabras de Croce: «Aquellos que, basándose en la doctrina, [...] que identifica lo racional con lo real, han hablado de un optimismo de la concepción hegeliana de la realidad, han malentendido burdamente. Hegel no cancela ni el mal ni lo feo ni lo falso ni lo vano; nada más alejado de su concepción dramática y, en cierto sentido, trágica de la realidad» (B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel,* pág. 47).

un futuro que se pretende que sea definitivo en su perfección y en su cumplimiento. La historia tiene que apuntar a la comprensión de sí misma y de sus acontecimientos particulares, y por ello debe preparar instrumentos aptos para su propia naturaleza, que sean adecuados para pensar su dinamismo interno de acuerdo con el vínculo del presente con el pasado del que proviene, y de este con el futuro. De ahí que una de las tareas de la nueva sensibilidad filosófica e histórica sea la de dirigir la mirada hacia ese «país del porvenir» que es América. Ir más allá de la filosofía hegeliana significa liberarla de una dirección predeterminada, a saber, de una dirección incapaz de captar su complejidad y diversidad, incapaz de comprender la pluralidad de sus componentes y de sus aspectos, puesto que no todos se dejan asimilar a una racionalidad clara y desplegada o a la univocidad de la forma estatal. En plena coherencia con las premisas teóricas de su perspectivismo y con el objetivo de fundamentar la razón histórico-vital a la que se había consagrado por aquellos años, Ortega, en su reflexión acerca de América, pone en práctica su exigencia teórica de ampliar los horizontes temporales y geográficos, de acrecentar y profundizar en el sentido histórico respecto a otros, más o menos distantes, paisajes culturales, todo ello apuntando a superar la unilateralidad de la visión eurocéntrica[108]. La mirada firme con la que Hegel describe la historia remite a la idea de la supremacía europea, y específicamente alemana, con respecto a otros países, justificando y legitimando filosóficamente su papel hegemónico. Semejante mirada se revela ahora inadecuada. Escribe Ortega en el año 1924 en un pasaje muy significativo que merece ser trascrito integralmente:

> Ello es que en los últimos veinticinco años se ha ampliado gigantescamente el horizonte de la historia. Se ha ampliado tanto, que la vieja pupila europea, habituada a la circunferen-

---

[108] Sobre el tema del perspectivismo americano, con particular referencia a la situación de América del Sur y de Argentina, cfr. M. Campomar, «El perspectivismo americano de Ortega y Gasset», en *Revista de Occidente,* 276, 2004, págs. 153-186 y B. Fonck, «Argentinidad y europeísmo en Ortega: dos miradas complementarias», en *Revista de Estudios Orteguianos,* 29, 2014, págs. 115-130.

> cia de su horizonte tradicional de que era ella centro, no acierta ahora a encajar en una única perspectiva los enormes territorios súbitamente añadidos. Si hasta el presente la «historia universal» había padecido un exceso de concentración en un punto de gravitación único, hacia el cual se hacían converger todos los procesos de la existencia humana —el punto de vista europeo—, durante una generación, cuando menos, se elaborará una historia universal policéntrica, y el horizonte total se obtendrá por mera yuxtaposición de horizontes parciales, con radios heterogéneos que hacinados formarán un panorama de los destinos humanos bastante parecido a un cuadro cubista[109].

Al igual que el arte auténtico del siglo XX, que ya no puede identificarse con el viejo ideal de un ingenuo realismo y descriptivismo, así mismo la teoría de la historia, apremiada por su propio objeto, tiene que emanciparse de toda tendencia absolutizadora para poder comprender la multiplicidad de perfiles de su horizonte. Cabe afirmar que la filosofía de la historia de Hegel —sin que ello signifique negar la extraordinaria fuerza teórica de la idea de una unidad filosóficamente fundamentada de la historia— es expresión de una visión «mutilada» de la historicidad, limitada a la consideración de lo que responde a la unicidad de su propio supuesto lógico. Según esta perspectiva, incluso las ideas mismas de progreso y de libertad, que constituyen su aspecto esencial, se detienen en una dimensión meramente abstracta, en la que cada uno de los acontecimientos y de los contextos determinados están llamados a mostrar el «venir a la existencia» de semejante supuesto. En contra de su imperialismo y en contra de la imposición forzada de la continuidad en los hechos históricos, dejemos que estos se resistan, dejémoslos «pulcramente separados, sin molestarlos, aceptemos el hecho de la discontinuidad y del pluralismo siempre que el ensayo de reducción monista trae consigo una violación de las diferencias radicales»[110]. La historia de Europa, de acuerdo con la idea hegeliana de historia universal,

---

109 J. Ortega y Gasset, «Las Atlántidas», pág. 766.
110 Ibíd., pág. 768.

llega a su cumplimiento en la Alemania de la época y, con ello, cierra su círculo y termina. Lo cual —según observa Ortega unos años más tarde y haciendo referencia a «Hegel y América»— es cierto pero lo es precisamente en la medida en que lo que termina es tan solo su pretensión de hegemonía y de totalización, ya que, más allá de esta, Europa, con su historia, vuelve a ser *«simpliciter* Europa»[111], a saber, una realidad histórico-cultural y geográfica entre otras, igualmente legítimas y merecedoras de «respeto» por parte de la teoría que las convierte en objeto de comprensión. El problema del conocimiento histórico es precisamente el siguiente: «dilatar» la sensibilidad histórica hasta entender el sentido de lo que, desde nuestra determinada perspectiva particular, «no tiene sentido»[112]. De ahí el interés de Ortega por las culturas lejanas en el tiempo y en el espacio y por los pueblos primitivos, cuyo estudio se revela esencial justamente en relación con el principio de la continuidad histórica, en virtud del cual, más allá de toda absolutización interna, se torna posible el camino que desde los orígenes bárbaros e incultos de la humanidad ha llevado al proceso de civilización.

Tal es el contexto teórico en el que se enfoca la atención de Ortega hacia América, que desarrolla en otros escritos, anteriores y sucesivos al ensayo acerca de Hegel. En tanto que pueblo joven, todavía inmaduro, manifiesta las características típicas de semejante edad de la vida: fantasía, espontaneidad, pura fuerza creadora[113], que se traducen en la capacidad de abrir nuevas posibilidades de acción, de generar nuevas configuraciones y producciones en lo real. Se trata de la fuerza transformadora misma de la vida, que toda cultura posee como momento constitutivo de sus formas. Pero cuando, al igual que un «estuario», en el que dicha fuerza circula, la cultura se aridece perdiendo el contacto con la vida, entonces queda vacía y adquiere un carácter «ficticio» y «ornamental», y acaba por convertirse en un mero intelectualismo

[111] J. Ortega y Gasset, «Revés de Almanaque», pág. 812.

[112] J. Ortega y Gasset, «Las Atlántidas», pág. 770.

[113] Hegel habla al respecto de «mayor desenfreno en las imaginaciones» (cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* I Hälfte, 2, pág. 197; trad. cast. pág. 175).

formalista. «Cuando esto sobreviene, el instinto radical de la vitalidad se resuelve sobre sí mismo [...] y propone a los hombres como salud el retorno a la naturaleza originaria, a la simple e inmediata», ahí donde se halla «el ritmo de lo que Nietzsche llamaba la *vitalidad ascendente*»[114]. Resulta claro el sentido que Ortega —al establecer un propio y personalísimo nexo entre Nietzsche y Hegel— atribuye al retorno a la sana y saludable barbarie, como condición para la reactivación de la dialéctica histórica hegeliana hacia el futuro que representa América.

Sin embargo, el discurso no termina aquí. No hay que pasar por alto el hecho de que los años de la redacción del ensayo acerca de Hegel son los mismos en los que Ortega va elaborando los contenidos del escrito, que verá la luz en el año 1930, *La rebelión de las masas*. A este último, junto con otros textos contemporáneos, es preciso apuntar para comprender en su plenitud el significado que Ortega atribuye al carácter de primitivismo propio de América y, junto con ello, al papel que la misma juega en la evolución del proceso histórico-mundial. El enorme aumento de las posibilidades concretas que, con el impulsivo progreso tecnológico, el hombre del nuevo siglo ha experimentado, si, por un lado, ha producido bienestar y afirmación de los valores democráticos, por otro, ha generado un hombre medio, obtusamente satisfecho de su propia condición, que además ignora la tradición cultural en la que ha nacido. Se trata del hombre-masa, un tipo de hombre «montado [...] sobre unas cuantas y pobres abstracciones»[115], y por lo mismo dócil a la reproducción en serie. Falto de una identidad auténtica —que se alcanza tan solo con la capacidad de penetrar en las profundidades del «dentro» de la reflexión interior— puede asumirlas todas indistintamente, movido solamente por sus propios intereses y apetitos y por la pretensión de satisfacerlos. A su vida le es ajeno el momento dramático de la elección y de la decisión individual y, por consiguiente, de la toma de cualquier responsabilidad personal, a la que renuncia voluntariamente asociándose al coro de la opinión general. Este hombre, hoy dominante, «es un primitivo, un *Naturmensch* emergiendo

---

[114] Cfr. J. Ortega y Gasset, «Ideas sobre Pío Baroja», págs. 226 y 231.

[115] J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas,* pág. 356.

en medio de un mundo civilizado» y —añade Ortega— «lo civilizado es el mundo, pero su habitante no lo es». El hombre-masa es precisamente un primitivo, un hombre sin pasado, que vive la civilización en la que se halla situado «como si fuese naturaleza», como si se tratase de algo inmediatamente dado, sin tener conciencia real de la misma[116]. También a él le corresponde un lugar en la representación teatral de la historia del mundo que Ortega ha puesto en escena a partir del espectáculo hegeliano de la historia universal. El guión lo habría situado entre bastidores, pero su naturaleza, que lo vuelve al mismo tiempo invisible y agresivo, lo ha llevado a insinuarse en el escenario de la civilización, robando una escena que no le pertenecía. Los síntomas de la barbarie emergente que él produce se muestran ejemplarmente, a juicio de Ortega, precisamente en Norteamérica, país en el que la ciencia y la técnica han tenido un desarrollo enorme, con todas las consecuencias, positivas y negativas, que ello ha implicado. Olvidándose de la cultura europea originaria de la que procede, la forma de existencia colonial se funda en la radicalización del principio, heredado del cientismo y del positivismo modernos, del alcance práctico y utilitarista de la ciencia, que, del buen burgués —que «quiere alojarse cómodamente en el mundo y para ello intervenir en él modificándolo a su placer»[117]— ha conducido a la afirmación del hombre-masa. Pero el sentido de omnipotencia que lo caracteriza es una mera ilusión, basada en el evidente «anacronismo entre un repertorio de medios muy perfectos y un repertorio de problemas muy

---

[116] Cfr. ibíd., pág. 424. Sobre la concepción orteguiana del primitivismo americano, véanse las observaciones contenidas en W. Ghia, *Nazioni ed Europa nell'età delle masse. Sul pensiero politico di Ortega y Gasset,* Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1996, págs. 103-109 y en P. Rossi, «Civiltà al plurale», en *Il senso della storia dal Settecento al Duemila,* en especial págs. 381-387.

[117] J. Ortega y Gasset, «¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?», pág. 123; íd. *¿Qué es filosofía?,* pág. 251. Con la tesis «tan audaz como ingenua», según la cual «no hay más verdad que el buen éxito en el trato con las cosas», «ha hecho su ingreso en la historia milenaria de la filosofía el lóbulo norte del continente americano», es decir, el pragmatismo americano, «enfant terrible» de la cultura cientista moderna (cfr. ibíd., pág. 125; ibíd., pág. 253).

simples»[118]. Las magníficas posibilidades abiertas por estos instrumentos son realmente tales solo si, detrás de ellas, hay un pensamiento que las fundamente y una búsqueda que las alimente. En contraste con Spengler, que «cree que la técnica puede seguir viviendo cuando ha muerto el interés por los principios de la cultura», a Ortega se le antoja ilusoria la actitud de quien cree que los americanos pueden seguir en la labor de la ciencia cortando los vínculos con la cultura europea que ha fundamentado sus supuestos[119]. Pues ya anteriormente, había señalado como «algo muy específico del alma americana» su «germinal tendencia a sentirse centro»[120], y es este el peligro que ahora, consciente del vacío provocado por la crisis de los principios europeos, ve perfilarse concretamente en la actitud hegemónica del pueblo norteamericano, en el que la ambición y la sed de acción se imponen como lo universal[121]. Por ello, cuando en el año 1937 escribe el «Prólogo» a la edición francesa de *La rebelión de las masas,* aunque subraya los aspectos pretéritos de una obra que había sido publicada casi diez años atrás, reitera la actualidad de la advertencia acerca del riesgo de una fe excesiva en la fabulosa *prosperity* americana. Pues nunca es posible —según asevera Ortega— cancelar definitivamente las eternas plagas humanas que son las crisis nutriéndose del ideal de una organización de la vida perfecta e inagotable. Semejante afirmación contrasta con la que representa la invención más importante de los europeos, a saber, el sentido

[118] J. Ortega y Gasset, «Sobre los Estados Unidos», en *OC,* V, pág. 40. «No dice nada quien cree haber dicho algo definiendo a Norteamérica por su «técnica». Una de las cosas que perturban más gravemente la conciencia europea es el conjunto de juicios pueriles sobre Norteamérica que oye uno sustentar aun a las personas más cultas. Es un caso particular de la desproporción [...] entre la complejidad de los problemas actuales y la capacidad de las mentes». (J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas,* págs. 424-427).

[119] Ibíd. Sobre este aspecto, cfr. H. Mikkeli, *Europa. Storia di un'idea e di un'identità,* trad. it. de R. Falcioni, Bolonia, il Mulino, 2002, págs. 95-97.

[120] J. Ortega y Gasset, «Las Atlántidas», pág. 755.

[121] En una observación del año 1930, Ortega se dirige directamente al pueblo americano y a su actitud de «amos del mundo»: «¡Jóvenes, todavía no! Aún tenéis mucho que esperar, y mucho más que hacer. El dominio del mundo no se regala ni se hereda. Vosotros habéis hecho por él muy poco aún» (J. Ortega y Gasset, «Revés de Almanaque», pág. 812).

histórico, que impide toda forma de absolutización de una época y de una cultura. Más allá del mito de América y de la tendencia a la «americanización de Europa», que Ortega denuncia ya desde mediados de los años veinte, es justamente a esa invención a la que hay que apuntar para comprender adecuadamente tanto las características como la función del país norteamericano[122]. A este respecto, Ortega hace referencia —implícita en el «Prólogo» pero directa en las páginas de *La rebelión*[123]— al ensayo acerca de «Hegel y América». América es «primitivismo», remoto pasado, en tanto que representa una condición de naturaleza de la humanidad. Sin embargo, hay una diferencia respecto al ensayo acerca de Hegel, a saber, el hecho de que de América no se destaca el aspecto de dinámico fermento vital-espiritual, sino, por el contrario, su fijeza e inmovilidad. El hombre americano, ejemplar del tipo del hombre-masa, es primitivo precisamente porque su acción es, de hecho, una no-acción, que resulta dominada por la estandarización y homologación y que consiste, al igual que la necesidad natural, en la repetición mecánica de un idéntico indiferente.

Como se puede apreciar, la categoría de primitivismo está marcada, de acuerdo con la perspectiva orteguiana de la historia, por una doble connotación, conjuntamente positiva y negativa, que se deriva de su mismo nexo constitutivo con la idea de posibilidad. Lo que *es* solo en tanto que *no ser todavía,* pura posibilidad de ser, *ha de ser algo*. La forma que adquiera depende justamente de su apuntar a ser una cosa u otra. Por ello, América puede hacer del primitivismo, que la connota en su fuerza originaria, el comienzo productivo de su historia, y, junto con ella, de una nueva fase de la historia en el mundo. Pero también inversamente, si se paraliza con el culto ciego y totalizador de sí misma, puede quedarse en la condición de «una alborada detenida, congelada, que no avanza hacia ningún mediodía». La permanencia de la masa en la condición de barbarie conlleva el riesgo concreto

---

[122] Cfr. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas,* pág. 402. Sobre la confrontación de Ortega con las posiciones de Tocqueville, véase íd., «Tocqueville y su tiempo», en *OC,* X, págs. 362-366. Cfr. W. Ghia, *Nazioni ed Europa nell'età delle masse. Sul pensiero politico di Ortega y Gasset,* págs. 79-91.

[123] Cfr. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas,* pág. 464.

de degenerar en un ocaso definitivo de la civilización. El mañana de la historia pasa, necesariamente, por América, pero para que sea tal —o sea, auténticamente futuro y no una mera apariencia del mismo, entidad histórica real y no solamente máscara reluciente de su vacío interior— no tiene que detenerse en ella. Pues, según Ortega, es preciso insertar en su cuerpo inmaduro y colmo de energía vital las sólidas formas estructurales del pasado de las que es heredero aunque no lo sepa, es decir, el patrimonio histórico de la cultura europea. De esta manera, también la vieja Europa halla la posibilidad de hacerse nuevamente «estuario» en el que desemboca el río de la vida, volviendo a fluir en los límites de su lecho, hacia la creación de nuevas configuraciones del pensamiento y de la cultura. Más allá de la visión precipitada y distorsionada que el hombre contemporáneo tiene de la crisis como conflicto entre dos civilizaciones —la del ocaso y la que amanece[124]— Ortega aboga por una integración real entre la solidez de la cultura europea, con sus raíces profundas, y la «maravillosa» vitalidad de la joven América. Lo cual constituye el supuesto para la conquista de una moral nueva que vaya más allá tanto de la consigna formalista del pensamiento moderno como de la acción inescrupulosa de la masa, convirtiéndose, de esta manera, en un punto de referencia para las acciones y los comportamientos humanos.

La visión de Ortega —lo hemos visto— es una visión que integra diversas perspectivas culturales, pero no hay duda de que el interés y la preocupación principal siguen siendo, desde el comienzo hasta el final de su itinerario intelectual, Europa[125]. Se

---

[124] Cfr. ibíd., pág. 428. El hombre-masa en realidad no representa la expresión de una civilización nueva que luche con la antigua, «sino una mera negación, negación que oculta un efectivo parasitismo. El hombre-masa está aún viviendo precisamente de lo que niega y otros construyeron o acumularon» (ibíd., pág. 498).

[125] Respecto de la idea de Europa en Ortega es necesario mencionar, en primer lugar, la célebre conferencia del año 1949 «De Europa meditatio quaedam» (en *OC,* X, págs. 73-137) y, por lo menos, «Cultura europea y pueblos europeos». Sobre este tema cfr. H. C. Raly, *José Ortega y Gasset: Philosopher of European Unity,* University of Alabama Press, 1971; W. Ghia, *Nazioni ed Europa nell'età delle masse. Sul pensiero politico di Ortega y Gasset,* págs. 37-78;

siente profundamente miembro y heredero del mundo europeo, y es a este al que no deja de apuntar cuando esboza su propia idea de vida histórica y cultural, a partir de la cual se torna posible trazar los rasgos de un futuro que es de esperar. En el año 1938, cuando estaba por estallar el segundo conflicto mundial y en plena guerra civil española, al escribir el «Epílogo para ingleses», Ortega se interroga acerca de las razones de la «incomprensión mutua en que han caído los pueblos de Occidente —es decir, pueblos que conviven desde su infancia», en la «casa de vecindad» europea[126]. Una de las causas principales es la afirmación de la idea de un nacionalismo cerrado, que sigue una dirección opuesta a la indicada por Herder y Goethe, quienes abogaban por el cosmopolitismo y el reconocimiento respetuoso de las diferencias entre las culturas[127]. Cuando la mirada es una mirada de superioridad y de anexión de un país a otro, el resultado no puede sino ser el drama del conflicto, y el «deseo de colaborar en la reconstitución de Europa» —que, tal como rezan las palabras finales del «Epílogo», ha motivado el texto de *La rebelión*— no pasa de ser una esperanza, que es también un llamamiento, tan necesario como desatendido[128]. La voz que lo pronuncia contrasta con la

---

F. Moiso, M. Cipolloni, J. C. Lévêque (eds.), *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa,* Milán, Istituto Editoriale Universitario, 2001 (con ensayos de F. Moiso, B. Larrea Jaspe, J. -C. Lévêque, C. Villaloria, P. L. Crovetto, M. Cipolloni, A. M. Leyra, F. J. Martín, J. De Salas, L. de Llera, L. Álvarez, T. Rodríguez de Lecea, F. Meregalli, D. Argeri, W. Ghia); J. M. Sevilla, «Ortega y Gasset y la idea de Europa», en *Revista de Estudios Orteguianos,* 3, 2001, págs. 79-111; íd., *Ragione narrativa e ragione storica,* págs. 177-237; L. A. Moratinos Lagartos, «El europeísmo orteguiano: recepción y valoración», en *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después,* Anexo I: «La recepción de Ortega», 4, y J. San Martín, *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia,* Madrid, Biblioteca Nueva-UNED, 2007.

126 Cfr. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas,* pág. 504.

127 Ibíd. Acerca de la idea de Europa en Herder, cfr. M. Mori, «Herder und Europa», en *Herder im Spiegel der Zeiten. Verwefungen der Rezeptiongeschichte und Chancen einer Relektüre,* Múnich-Padeborn, Fink, 2006, págs. 290-306. Sobre el cosmopolitismo, cfr. íd., «Cosmopolitismo», en *il Mulino,* LIX, 2010, págs. 897-911. Sobre la importancia del pensamiento de Goethe en Ortega, véase M. Moiso, «Ortega e Goethe», en *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa,* págs. 15-50.

128 Cfr. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas,* pág. 505.

conciencia dolorosa de «los presentes tártagos del mundo» y de la amenaza concreta del predominio de formas anti-culturales. Los acentos son, en efecto, los de quien «razona tranquilamente [...], sin excesiva presuntuosidad», casi con un tono sumiso y, en último término, amargamente decepcionado[129]. Por otra parte, el auténtico trabajo intelectual es, para Ortega, una labor subterránea, «de minero»[130], que exige la reconquista de la silenciosa dimensión de la profundidad interior, junto con la instancia vital-espiritual, la única que sea capaz de producir un verdadero avance cultural. Su ejercicio consiste en el esfuerzo heroico con el que el individuo, responsablemente, constantemente, interactúa y se mide con la masa con la que convive, compartiendo con ella la dimensión circunstancial[131]. Así quedan esbozados los rasgos esenciales de la teoría de las *élites* intelectuales en las que Ortega deposita las posibilidades y las esperanzas de un progreso espiritual. Pues también este, al igual que la vida, es lucha, empeño, conquista difícil, en riesgo permanente de que el silencio del que se nutre se convierta en ineficacia.

6. VIDA Y ESPÍRITU

El problema de la fundamentación de un saber histórico, así como el problema del papel que juega América en la historia universal —que, según hemos visto, constituyen el objeto de los dos primeros ensayos de Ortega acerca de Hegel— remiten, aunque bajo aspectos diferentes, a una misma cuestión, que, a su vez, representa el núcleo sustancial de la confrontación entre los dos pensadores, a saber, la relación entre vida y razón en su configuración dentro de la dinámica histórica. Es, en efecto, este el tema

---

[129] Cfr. ibíd.

[130] Ibíd., pág. 364.

[131] Con el ensayo «Stücke aus einer "Geburt der Philosophie"», Ortega participó en el volumen en honor a Jaspers *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers,* hrsg. von K. Piper, Münich, Piper&Co, 1953, págs. 73-109 (cfr. J. Ortega y Gasset, «Fragmentos de Orígen de la filosofía», en *OC,* VI, págs. 847-879). Acerca de las vicisitudes editoriales del texto véanse las «Notas a la edición», págs. 996-997.

principal del ulterior ensayo dedicado al filósofo alemán, «En el centenario de Hegel», escrito en el año 1931, justamente con ocasión del centenario de la muerte.

La exigencia, que había sido señalada tanto en las páginas de los ensayos anteriores como en las de *La rebelión de las masas,* de pensar filosóficamente la unidad del proceso histórico, no obstante la diversidad de las épocas y de los lugares geográficos, impulsa a Ortega a interrogarse nuevamente acerca de Hegel, arrojando luz, de manera radical, sobre los motivos de convergencia y de divergencia. Como resulta evidente, su esclarecimiento está relacionado directamente con la explicitación del significado que asumen los conceptos de espíritu y de vida en la perspectiva teórica de los pensadores. A este respecto, destaca, en particular en la articulación de este último ensayo, lo que constituye el interés principal de Ortega —que ya hemos puesto de manifiesto— por la filosofía hegeliana. Un interés que, lejos de apuntar a medir su mayor o menor correspondencia con su propia filosofía, responde al intento de «utilizarla» como un clásico, sirviéndose de aquellos aspectos, que, aun considerando las distintas condiciones del hoy, pueden representar un aliciente y una productiva puesta en marcha del pensamiento. En las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* —tal y como afirma Ortega— «brotan súbitamente altos surtidores de espléndida poesía, géiseres cálidos, irisados, que se alzan sobre el horizonte lunar de su gélida dialéctica». Ante ellos, «la mente nos queda repentinamente fecundada por el polen» de sus palabras y «germina en ilimitadas posibilidades de pensamiento»[132].

La interpretación orteguiana arranca de una reelaboración personal de la puesta en escena hegeliana del espectáculo de la historia universal. Golpeamos «con los nudillos sobre el telón gigantesco de los hechos [y preguntamos] ¿Quién anda ahí?». Más allá de su umbral cerrado oímos claramente ruidos, señales o síntomas de sucesos, de los que percibimos tan solo el anuncio, la manifestación parcial. Y, sin embargo, la mente está enfrascada en ellos. Sintiéndose involucrada, busca su razón, en virtud de la cual esos rumores desordenados pueden cobrar coherencia y sen-

---

132 J. Ortega y Gasset, «En el centenario de Hegel», en *OC,* V, pág. 700.

tido, y por lo tanto no puede sino preguntarse y preguntar quién es ese «Mismo» que es su protagonista real. La filosofía de la historia hegeliana —según afirma Ortega— «es el golpe de nudillos que da Hegel sobre los fenómenos del destino humano»[133], es la formulación de la pregunta acerca del sentido cabal de la acción en la historia. Ante la aparente contradicción de la inmensa y variada cantidad de acontecimientos que han marcado la historia del hombre, tal filosofía constituye el intento de comprender la unidad sustancial, de la que los acaecimientos son manifestación y variación. Una vez desechada, por no ser científica, toda hipótesis que se limite a un principio ordenador intelectualista, solo extrínseco y clasificador, Hegel sitúa su fundamento en su propia lógica o filosofía especulativa, ciencia del puro concepto, en la que yace la forma universal del conocimiento en general y, por ende, también la verdad del devenir histórico. A la luz de semejante supuesto, Hegel, «dueño del máximo secreto que es lo Absoluto», se dirige a la historia pero no de manera empírica, sumido en ella para captar la verdad latente de los hechos, sino «autoritariamente», ajustándolos a su designio necesario. El caos se transforma, de esta manera, en orden universal, y es «sorprendente» —según observa Ortega— constatar «la docilidad de la historia ante la furia de orden que lleva a ella el pensamiento», y ver con qué «increíble maleabilidad, los objetos aguantan, reciben nuestra ordenación»[134]. Una vez liberados de la opacidad de su insensato carácter accidental, exhiben la transparencia de la verdad que confiere el Espíritu. Pues este último es conjuntamente tanto el principio de su unidad sustancial como el sujeto único de los múltiples acontecimientos particulares. Lo cual, según reitera Ortega trayendo a colación la índole «imperial» y «gigantesca» del pensamiento hegeliano que ya había destacado en «Hegel y América», es «una enormidad en todos los sentidos de la palabra: una enorme verdad, un enorme error y una enorme complicación»[135]. Cabe, enton-

---

[133] Ibíd., pág. 691.

[134] Ibíd., pág. 693.

[135] Ibíd., pág. 695. «Hegel —añade Ortega— es de la estirpe de los titanes. Todo en él es gigantesco, miguelangelesco». Los mismos términos aparecen también en las ya citadas *Notas de trabajo*.

ces, arrojar luz sobre los motivos de semejante afirmación, con vistas a poner de manifiesto, al hilo de la lectura que había hecho de joven de *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* de Benedetto Croce, los que, a juicio de Ortega, son los aspectos en los que residen las verdades y los errores de la filosofía de Hegel.

El carácter de verdad de la idea hegeliana de espíritu consiste en eso que constituye su característica principal, su naturaleza más propia, es decir, el hacerse objeto de sí mismo. Al espíritu le pertenece la capacidad, típicamente humana, de reflexionar sobre sí mismo, desplazándose, de la exterioridad del mundo natural, hacia la profundidad de su propia dimensión interior. De la atención hacia el «fuera» del ambiente externo, que constituye la esfera cerrada y delimitada del comportamiento del animal, por necesidad alerta respecto a lo que sucede a su alrededor, el espíritu, por el contrario, desplaza su atención hacia adentro, haciendo de sí mismo el centro propulsor de la acción. En ello reside, según Hegel, la tarea primaria del espíritu y el sentido de su dura labor, en la que se halla empeñado incesantemente. Semejante esfuerzo esencial e inevitable, que hace que el hombre sea continuamente un problema para sí mismo, un problema que nunca puede hallar un descanso definitivo por más que realice progresivas conquistas, no es otra cosa que la vida. Vivir —según observa Ortega— es «sentirse cada cual sumergido en un absoluto problema»[136].

Como se puede apreciar, al describir el espíritu hegeliano, Ortega desplaza su baricentro hacia el lado de la totalidad de la vida, que responde a su personal interés teórico. No es casual —según observa Ortega— que Hegel, en los años de juventud, prefiriera el término «vida» al más maduro de «espíritu». Y «hoy le acompañaríamos en esta preferencia»[137]. En una de las notas de

---

[136] J. Ortega y Gasset, «En el centenario de Hegel», pág. 695.

[137] Ibíd. En el escrito del mismo año 1931, «Hegel y la filosofía de la historia», que en parte coincide con «En el centenario de Hegel», Ortega reitera la misma posición: «En vez de "Espíritu"» habría que hablar «de "vida", que fue el vocablo con que el mismo Hegel, joven aún, bautizó primero lo que luego, y, a mi juicio con error, iba a denominar "Espíritu"» (J. Ortega y Gasset, «Hegel y la filosofía de la historia», en *OC,* VIII, pág. 533). Para la reconstrucción de las circunstancias relativas a la génesis y a la publicación del ensayo, véanse las «Notas a la edición», págs. 717-718.

trabajo dedicadas a las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* Ortega aclara:

> En vez de espíritu pongamos «vida» en mi sentido. La vida es un buscarse a sí misma —una lucha por su propia autenticidad. Esto es buscar «el sentido de la vida». Y todo lo que de determinado se hace se hace *para* eso —por tanto desde y en esa actividad de buscarse a sí misma y como momento de ella[138].

Acudiendo al joven Hegel a través de los textos de Dilthey y de Kroner[139], Ortega destaca justamente la centralidad y la importancia de la idea de la vida en la filosofía del joven Hegel, entendida como unificación de universalidad y particularidad, «unión de la unión con la no-unión», elevación de la vida finita a la vida infinita[140]. Conocer el espíritu significa comprender la complejidad de la vida en tanto que *vida del espíritu,* significa captar la interna inquietud que, en su constituirse y hacerse a sí misma, incesantemente va más allá de la inmediatez de la simple dimensión biológica y natural para liberarla en la superioridad de la vida espiritual. Como ya hemos visto, Ortega, cuando era un muchacho, le había señalado al padre, como una importante lectura del pensamiento de Hegel, el libro de Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel,* texto en el que se pone de manifiesto la exigencia hegeliana de comprender la «plenitud» y la «riqueza» de la realidad con la búsqueda de «una forma mental que sea tan móvil como el movimiento; que participe en la vida de las cosas; que mida «el pulso de la realidad», y que reproduzca mentalmente el ritmo del desarrollo, sin cortarlo, detenerlo o

---

[138] J. Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo,* pág. 48, nota 30.

[139] Cfr. W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und anderen Abhandlungen zur Geschichte der deutschen Idealismus;* R. Kroner, *Von Kant bis Hegel,* Tubinga, Mohr, 1921. Ambos textos se hallan en la biblioteca personal del filósofo (sobre ello, cfr. la bibliografía de D. Hernández Sánchez, en J. Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo,* págs. 22-23). Respecto del texto de Kroner, Ortega expresa una serie de observaciones críticas (cfr. ibíd., pág. 105, nota 107).

[140] G. W. F. Hegel, «Systemfragment von 1800», en *Theologische Jugendschriften,* hrsg. v. H. Nohl, Tübingen, Mohr, 1907, pág. 348.

falsificarlo»[141]. Se vuelven más claros los motivos de profunda convergencia que llevan a Ortega a apreciar el estudio de Croce acerca de Hegel y que determinan de manera coherente la dirección en la que, ya desde los años de juventud, se iba orientando su interpretación del filósofo alemán. Ambos, tanto Croce como Ortega, si bien a partir de distintas perspectivas filosóficas, «leen» y hacen referencia a lo que consideran como el núcleo auténtico de la reflexión de Hegel, y ello con la exigencia esencial, típica del pensamiento contemporáneo, de pensar adecuadamente la realidad dinámica del obrar histórico y espiritual, a saber, de detectar, más allá de las redes paralizadoras y de los abusos del sistema, la lógica de la vida y del devenir[142]. En la dialéctica hegeliana —según escribe Croce—

> Todas las dualidades, todas las escisiones [...] y, por decirlo así, todos los desgarramientos y las heridas en los que la realidad se presenta destrozada por obra del intelecto abstracto, se llenan, se cierran, se curan, y se obtiene una unidad compacta [*gediegene Einheit*]. Se restablece la coherencia del organismo y la sangre y la vida vuelven a circular en él[143].

Incluso el aspecto ulterior de la que, a juicio de Ortega, es la «verdad» de Hegel resulta relacionado directamente con la idea de la totalidad de la vida, considerada por el lado de su constitutiva historicidad y de su proceso de objetivación en las formas y en las instituciones del mundo humano. Al igual que Dilthey, Ortega manifiesta un interés real por la reflexión hegeliana acerca del espíritu objetivo[144]. La compleja urdimbre de la vida en tanto

---

[141] B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel,* pág. 141.

[142] Sobre la relación entre lógica y vida en Hegel, véase el reciente volumen de G. Cantillo, *L'istinto della ragione. Filosofia e vita in Hegel,* Nápoles, Luciano, 2012. Del mismo cfr. también la bibliografía principal al respecto.

[143] B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel,* pág. 43.

[144] En un apunte de las *Notas de trabajo,* Ortega escribe lo siguiente: «Tras ese plano metafísico hay lo verdaderamente rico y fecundo de la filosofía de la historia de Hegel. Son una serie de planos intermedios entre ése y la simple historiografía o filología. Conceptos como el de espíritu objetivo, que hace posible el de *Volksgeist;* el sentido de la religión y del Estado —como principios de historiología o metahistoria. La relación entre el gran hombre y su tiempo» (J. Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo,* pág. 68, nota 57).

que vida histórica está tejida por el trabajo de los pueblos, de las individualidades colectivas que, con la manifestación de su propia visión del mundo, otorgan a cada época su propia fisonomía particular, en el marco de un proceso dinámico. Como se ha podido ver en el capítulo anterior, el concepto de *Volksgeist* representa para Ortega el instrumento teórico capaz de exhibir la interpretación que un pueblo determinado elabora de sí mismo. La riqueza de su cultura y de sus tradiciones —instituciones, idioma, arte, costumbres, valores— no expresa la mera suma de las producciones de los individuos, sino ese «algo» que pertenece profundamente al vivir social y que da el sentido más genuino de la comunidad, a saber, su propia «sensibilidad vital», su profunda orientación ante el mundo, que fundamenta su íntima unidad. Según Hegel, los pueblos, al configurarse como sujetos históricos, son auténticamente tales en la medida en que se organizan en la forma del Estado. Y es precisamente en esta donde se reproduce el mismo dispositivo teórico gracias al cual el Estado, al ejercer la voluntad como libre afirmación de sí mismo respecto a la necesidad inmediata de las condiciones naturales de la vida, se apropia de su existencia. Esta última (lo hemos visto respecto al planteamiento del tema de América) no se desenvuelve solamente en un tiempo determinado, sino también en un lugar y en un espacio igualmente determinados, en condiciones naturales que presentan características bien definidas, que, a su vez, manifiestan los modos con los que la vida de los pueblos está condicionada esencialmente por la naturaleza. Por cierto no en el sentido según el cual la naturaleza predomina sobre el espíritu que la habita, sino en tanto que el punto de vista natural «es el primero sobre el cual el hombre puede llegar a alcanzar una libertad interior», es decir, el primer modo con el que comienza el proceso de negación y de superación de la alteridad en que consiste[145]. Al espíritu le pertenece entonces una dimensión «geográfica», lo cual constituye otro aspecto en el que se evidencia la «verdad» de Hegel. Ortega, manifestando una vez más su interés profundo por el estudio de los perfiles geográficos de las culturas y del pen-

---

[145] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* I Hälfte, 2, págs. 179 y 189 (trad. cast. págs. 161 y 163).

samiento, subraya que Hegel ha captado el nexo esencial entre historia y geografía, entre las creaciones y producciones humanas y el espacio natural que constituye el terreno en el que pueden darse en el tiempo. El paisaje, que juega un papel central en la reflexión orteguiana —ya sea como metáfora simbólica o como concreta realidad natural— no es nunca un lugar indiferente, sino que surge de los distintos modos con los que va constituyéndose la relación del hombre con lo que lo rodea; pues siempre alude al movimiento de elaboración interna de lo externo[146]. Paisaje es entonces tanto la articulación de la perspectiva individual como el paisaje social, tanto paisaje geográfico como el de las épocas en la historia, llegando a ser, como en el mismo ensayo acerca de Hegel o en *La rebelión de las masas,* paisaje «prometido», tierra prometida e ideal perseguido. Pero de ninguna manera es algo estático o mecánico, puesto que remite constitutivamente a la dimensión del *proyecto*[147]. Hegel se ha acercado mucho a esta verdad, como a las anteriores, pero a la luz del supuesto mismo de su filosofía, de hecho se ha alejado.

El discurso de Ortega apunta ahora a la crítica del concepto hegeliano de espíritu. Cada uno de los aspectos analizados, en los que se presentan otros tantos contenidos de verdades, revela, al mismo tiempo, el «enorme error» de Hegel. Una vez afirmado que los pueblos constituyen las formas del venir a la existencia del espíritu, la relación entre sus caracteres peculiares y la configuración natural de los territorios en la filosofía de la historia queda

---

[146] «Deberíamos tener siempre en cuenta —según escribe Ortega respecto a una «razón topográfica»— que siendo la tierra escenario de la existencia humana, de cada uno de sus puntos se desprenden sutiles alusiones a un cierto tipo de vida que en él sería posible. Es lo que yo llamo la razón geográfica de cada lugar. En todo paisaje hallamos preformado un estilo peculiar de vida» (J. Ortega y Gasset, «Introducción a un "Don Juan"», en *OC,* VI, pág. 191). Ortega ya se había detenido en el tema, en particular en el escrito «Temas de viaje» (1922), con una parte titulada «Historia y geografía» (en *OC,* II, págs. 491-493). Acerca del componente «geográfico» del pensamiento en general, véase E. Holenstein, *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens,* Zürich, Ammann Verlag & Co, 2004.

[147] «Esta doctrina del paisaje vital es, en mi entender, decisiva para la historia» (J. Ortega y Gasset, «Las Atlántidas», pág. 754).

expresada en términos de una adecuación de ellos respecto a esta última. De hecho, a cada particularidad espiritual o modo de ser determinado de un pueblo *«corresponde* la peculiaridad de la Naturaleza en la región donde el pueblo se forma». Hegel, según escribe Ortega, «no aventura más. Se contenta con hablar de «correspondencia» para designar relación entre pueblo y contorno físico»[148]. Por otra parte, no podía ser de otra manera. La correspondencia de la que habla Hegel procede directamente del supuesto logicista de su pensamiento, en virtud del cual el dinamismo del principio espiritual-geográfico se detiene justo en el establecimiento de una conexión exclusivamente extrínseca entre los dos polos, incapaz de captar su productividad interna. Si es cierto —tal y como aclara Ortega haciendo referencia a sus estudios al respecto— que no es posible afirmar que son las condiciones geográficas las que determinan la historia de un pueblo, no es menos cierto que hay que admitir la existencia de un vínculo profundo al respecto[149]. Este último se expresa, a su juicio, en los términos de una «afinidad» que se establece entre «el alma de un pueblo y el estilo de su paisaje»[150]. Un pueblo se apropia de un determinado territorio, en el que trabaja y construye porque en él reconoce las posibilidades de un desarrollo futuro, las condiciones que le permiten hacer su vida y proyectar su historia, transformando la indiferente realidad espacial en algo que le pertenece, que siente que le es afín y que coincide con él. No se trata entonces de una correspondencia extrínseca sino de un vínculo esencial entre el obrar humano y su propio «suelo», que da razón del carácter de movilidad tanto de la labor del hombre en relación con el territorio, como de la evolución misma de este último. De aquí procede la visión de un espacio «humanizado» en la dialéctica entre hombre y ambiente pero, de acuerdo con los supuestos más generales del pensamiento de Ortega, no por ello totalmente resuelto en la actividad idealizadora, no por ello negado en su realidad autónoma, sino más bien consciente de una irreductibilidad recíproca.

---

[148] J. Ortega y Gasset, «En el centenario de Hegel», pág. 699.
[149] Cfr. J. Ortega y Gasset, «Temas de viaje», pág. 492.
[150] J. Ortega y Gasset, «En el centenario de Hegel», pág. 700.

Así mismo, la idea de Estado tiene que manifestar el carácter de la sensibilidad vital de la que se nutre. El Estado es una unidad no solo por la forma que lo constituye de manera extrínseca como tal, sino también y sobre todo por la fuerza unificadora del sentido íntimo de la comunidad, que opera como elemento de auténtica cohesión y conexión entre sus miembros. Por eso es por lo que la forma coincide realmente con el contenido que unifica y explica al mismo tiempo el devenir y la evolución de la razón en la historia y en las distintas formas de existencia de los pueblos. Sin embargo, Hegel ha perdido la fecundidad del principio que con tanta agudeza había reconocido como necesaria superación de la moderna atomización de los individuos y de la escisión entre vida pública y vida privada[151]. Semejante principio, en el que, a juicio de Ortega, yace la irrenunciable e inmensa verdad que alcanza la filosofía hegeliana respecto al ideal clásico del *politeuein,* es el mismo según el cual un pueblo no existe históricamente sino en la medida en que es portador de «una interpretación de sí mismo»[152], en la que reside su unidad sustancial. Ante la absolutización de la figura del Estado, tanto en sí misma como en el marco de la historia espiritual[153], pueblos y naciones pierden su viviente identidad particular congelándose en una forma extrínseca, de suerte que la razón se convierte en estatalismo, «razón de Estado», con todas las consecuencias que ello envuelve en tér-

---

[151] A este respecto, recuérdese que, desde los años de juventud, Hegel había puesto, aristotélicamente, en el centro del concepto de política la totalidad del estado como unidad orgánica, respecto a la cual el individuo, separado del todo del que es parte «es nada en sí y para sí». «Aristóteles —según se lee en las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*— no considera como lo primario al individuo y sus derechos, sino que reconoce al Estado como lo superior en cuanto a su esencia, como algo más alto que el individuo y la familia, ya que es aquél precisamente el que constituye la sustancialidad de éstos» (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* en *Sämtliche Werke,* Bd. 18, págs. 398-399; trad. cast. t. II, pág. 316).

[152] J. Ortega y Gasset, «En el centenario de Hegel», pág. 698.

[153] Véase, a este respecto, la nota de trabajo en la que Ortega hace referencia a las observaciones de Troeltsch (cfr. J. Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo,* pág. 75; E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme,* pág. 376, nota 193).

minos ideológicos y políticos[154]. Y ello porque, una vez más, Hegel ha resuelto la riqueza de la vida en la identidad abstracta del espíritu consigo mismo, transformando la acción, que había reconocido como su vida, en una pura «ficción»[155]: justamente una representación teatral. El guión ya está todo escrito, por obra de ese único que es, al mismo tiempo, director y protagonista:

> El espiritualismo radical de Hegel domina su concepción de la historia. Es este un drama que consiste en un apasionado monólogo. No hay más que un personaje: el Espíritu. A este personaje le acontece perderse en sí mismo, en la selva magnífica de sí mismo, y se afana heroicamente en encontrarse[156].

Sin embargo, la suya no es una faena real, ya que ignora el auténtico «dolor» y lo trágico de la vida en su continuo esfuerzo de real elaboración y superación de sí misma y de su circunstancia. El propio Hegel había reconocido, en un lugar célebre, que

---

[154] En una nota de trabajo Ortega relaciona el «Genghiskhanismo» de Hegel con el componente de maquiavelismo presente en su idea de Estado, haciendo referencia explícita a Meinecke, cuyo texto *Die Idee der Staaträson in der neueren Geschichte* —en el que, como es sabido, el capítulo dedicado a Hegel desarrolla el tema de la relación con Maquiavelo— se halla en la biblioteca personal de Ortega (cfr. J. Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo,* págs. 59-60, nota 45; F. Meinecke, *Die Idee der Staaträson in der neueren Geschichte,* Múnich-Berlín, Oldenbourg, 1924). En la nota siguiente, Ortega destaca que el espíritu objetivo hegeliano no puede comprender realmente lo que no soporta semejante forma de objetivación, es decir, precisamente el componente de la «sensibilidad vital», que constituye la «base misma del vivir». «Hay pues que retroceder a la realidad vida» (pág. 60, nota 46). Cfr. también la nota 64, pág. 73.

[155] J. Ortega y Gasset, «Historia como sistema», pág. 63.

[156] J. Ortega y Gasset, «En el centenario de Hegel», pág. 697. En «Hegel y la filosofía de la historia» se lee lo siguiente: «La historia es la biografía del Espíritu. Durante toda ella lucha consigo mismo para conquistarse, para descubrirse, para reconocerse —y como el Espíritu no es sino ese conocerse— para llegar a ser con plenitud sí mismo» (íd., «Hegel y la filosofía de la historia», pág. 530). Recuérdese la expresión de Croce, según la cual la historia de la filosofía es «la gran autobiografía del pensamiento filosófico». B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel,* pág. 79.

«el dolor es privilegio de las naturalezas vivas»[157], vinculando estrechamente el trabajo espiritual con la condición humana, y por tanto con la vida misma. Doloroso es también el camino de la conciencia que, en la *Phänomenologie des Geistes,* hace experiencia de sí misma en la inmediata negación de la certeza de sí misma y de sus progresivos resultados[158]. Por otra parte, en los años de juventud, la exigencia de «conocimiento de sí misma de la vida como totalidad» era justamente lo que representaba el motivo profundo de la «necesidad de filosofía», explícitamente planteada en las sugerentes páginas de la *Differenzschrift* como necesidad de comprender la unidad de la vida ante la «escisión» en la que ella es como «la multiplicidad de las partes»[159].

Sin embargo —a juicio de Ortega— al Espíritu que ya se ha configurado en un sistema, que desde las alturas contempla el espectáculo del «hormiguero» que se afana debajo de él, todo ello resulta distante, ajeno en su sustancia verdadera. «A la distancia monumental a que Hegel quiere mirar lo histórico desaparece la granulosidad de todo lo individual [...]. Lo que se ve es sólo la gran pasta humana, la nebulosa de cada pueblo»[160]. El espíritu hegeliano se ha separado de la fuerza «espumeante» de la vida y, con ella, de los caracteres de dinamismo y movilidad que la caracterizan como obrar concreto de los individuos en el tiempo. La vida no coincide con un sujeto único, así como las razones del individuo no pueden quedar sacrificadas en nombre de la afirmación de una razón absoluta. Para cobrar un papel y una tarea en la

---

[157] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik,* II, pág. 257.

[158] A este respecto, véanse las célebres lecturas de J. Hyppolite, *Génese et structure de la Phenomenologie de l'esprit de Hegel,* París, Aubier-Montaigne, 1946 (trad. cast. de F. Fernández Buey, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel,* Barcelona, Península, 1998^3); y de J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel,* París, Presses universitaires de France, 1951.

[159] Cfr. G. W. F. Hegel, *Introductio in Philosophiam: «Diese Vorlesungen...»,* en *Gesammelte Werke,* Bd. 5: *Schriften und Entwürfe (1799-1808),* hrsg. von M. Baum, K. R. Meist y Th. Ebert, Hamburg, Meiner, 1998, pág. 260 (se trata del fragmento del manuscrito del curso de lecciones dictado por Hegel en Jena en el semestre invernal 1801-1802), y *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie,* pág. 12 (trad. cast. pág. 12).

[160] J. Ortega y Gasset, «Hegel y la filosofía de la historia», pág. 532.

historia universal hegeliana, el individuo «necesita desindividualizarse, servir a lo general»[161]. La vida como posibilidad, decisión, elección responsable, no puede doblegarse a las lógicas necesitantes que le son ajenas, liberándose, de esta manera, de la inquietud que constituye la vivencia de la existencia. Respecto a esta, según Ortega, la inquietud de la que habla Hegel halla sosiego y se resuelve de una vez por todas en la pura contemplación de la lógica, en la que la verdad se manifiesta en su desnudez, «sin velo»[162]. El Absoluto, en efecto, es vida en la medida en que esta última «es en sí y para sí absoluta *universalidad»,* a saber, pensamiento, porque su objetividad está «penetrada absolutamente por el concepto» que opera en ella «como el alma omnipresente, que permanece como simple referencia a sí misma y una en la multiplicidad», en la que «se difunde [...] para estar presente en todos lados» y en unidad consigo misma como «concepto concreto»[163]. Sin embargo, tal y como observa Ortega, la multiplicidad de la vida no está en el concepto como su diferencia *suprimida* y devuelta a la unidad que constituye su forma de auténtica existencia, y el acto de interpretación y de reflexión sobre sí misma que la caracteriza como tal, lejos de resolverse en una transparencia plena y definitiva, muestra incesantemente su problematismo y su carácter de «enigma»: por un lado, la vida es, ontológicamente, «constante problema para sí», por otro, «es interpretación de ese problema», hermenéutica de la vida misma[164].

El pensamiento es pensamiento viviente, y la confrontación con Hegel sobre semejante nudo teórico constituye un aspecto esencial en la determinación de su idea de razón histórica, que, según hemos visto anteriormente, se iba definiendo en los importantes cursos de lecciones de aquellos años. En los mismos,

---

161 Ibíd., págs. 532-533.

162 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik,* I, págs. 45-46 (trad. cast. pág. 44).

163 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik,* II, págs. 246-247 (trad. cast. pág. 690). Sobre ello, véanse las observaciones de G. Cantillo, *L'istinto della ragione. Filosofia e vita in Hegel,* págs. 34-35, que subraya la afinidad de las expresiones hegelianas con un pasaje de las Enéadas, en el que Plotino comenta el *Timeo* de Platón.

164 J. Ortega y Gasset, «En el centenario de Hegel», pág. 695.

resulta evidente, incluso cuando no acude al filósofo alemán en términos explícitos, la referencia crítica a las posiciones hegelianas a fin de aclarar sus propias posiciones. En particular, Ortega cuestiona la naturaleza del proceso de reflexión sobre sí misma por parte de la vida, mostrando que su hacerse «para sí», en tanto que momento en el que va más allá de sí midiéndose con lo negativo y con la alteridad, no se deja concebir como una forma de pura objetivación lógica, sino como un principio dinámico, que implica la confrontación sobremanera real y dramática con la «indocilidad» del mundo que la rodea. El «hecho radical» —según dice Ortega en el curso de lecciones acerca de «La razón histórica», dictado en Buenos Aires en el año 1940— no reside en entender nuestra relación con el mundo como «conciencia [...] o pensamiento», o sea, en creer que nuestra relación primaria con las cosas sea «de simple darse cuenta». Semejante convicción, que ha alimentado el idealismo moderno, es fruto de una hipótesis teórica que, como en el caso opuesto y simétrico del realismo, se basa en el falso supuesto de la independencia de los dos planos, el subjetivo y el objetivo, de suerte que sea posible reconectar indistintamente el uno con el otro. Sin embargo, «mundo independiente y pensamiento independiente son dos meras hipótesis, dos construcciones teóricas, no la realidad. Lo que pura y primariamente hay es la coexistencia del hombre con las cosas en su derredor», a saber, el dato radical de su «nuda» relación y coexistencia. «Las cosas me son y yo soy de las cosas, estoy entregado a ellas —éstas me cercan, me sostienen, me hieren, me acarician», y la tentativa incesante de elaborar su alteridad es lo que llamamos el «humano vivir», «la humanidad como vida de la persona», esfuerzo individual que no se deja reducir a un sujeto pensante y absoluto. Con lo cual —según concluye Ortega— «se destruye la posición idealista en general» y, junto con ella, toda primacía ilícita del pensar[165].

[165] J. Ortega y Gasset, «La razón histórica». Curso de 1940, págs. 505-506. A la luz de tales supuestos, también la «“reducción fenomenológica” de Husserl es lisa y llanamente imposible» (pág. 506). La realidad peculiar que es la vida —según afirma Ortega en el curso de 1932-1933— «se compone de mí y de las cosas. Las cosas no son yo ni yo soy las cosas: nos somos mutuamente tras-

> La vida —tal como reza el ensayo acerca de Hegel— no es el sujeto solo, sino su enfronte [...] con el terrible y absoluto «otro» que es el mundo donde al vivir nos encontramos náufragos. No creo que haya imagen más adecuada de la vida que ésta del naufragio[166].

A lo largo del itinerario intelectual de Ortega, dicha metáfora indica el peligro de inautenticidad al que siempre está expuesto el hombre si renuncia a ejercer sus propias capacidades proyectivas, creadoras y productoras de sentido, pero también la posibilidad de «salvación» que representa la cultura y el empeño intelectual alerta. Como resulta claro, el riesgo del naufragio remite al «mar», al «océano», metáforas que se repiten y que tienen un significado profundo en el pensamiento de Ortega. El mar, con la fuerza incesante de sus aguas, es, al mismo tiempo, símbolo del desarrollo posible del devenir humano y elemento peligroso, impredecible, en el que es fácil ahogarse. Relacionada con la representación del movimiento y del tiempo en la historia de la cultura occidental, la metáfora acuática delinea, en el lenguaje orteguiano, el aspecto dinámico del devenir de la vida, al igual que la capacidad del hombre de afrontar, con los instrumentos adecuados, el riesgo que pertenece íntimamente a la elección consciente. La vida se halla inmersa en el «mar» de la circunstancia, respecto al cual forja los instrumentos para «sostenerse en ese elemento», a ratos flotando, a ratos hundiéndose, pero siempre con el intento de transformarlo en un «medio positivo»[167]. Desde este punto de vista, la imagen del mar se opone a lo que es fijo, orientado deterministamente, falto de un movimiento real y, por tanto, evidencia toda la distancia que separa la vida de Ortega del espíritu de Hegel.

Sin embargo, justo semejante imagen ejemplifica, en pasajes significativos de la filosofía hegeliana, la naturaleza del obrar del

---

cendentes, pero ambos somos inmanentes a esa coexistencia absoluta que es la vida. La insoportable paradoja del idealismo queda así superada sin recaer en el realismo ingenuo» (J. Ortega y Gasset, «Principios de metafísica según la razón vital». Curso de 1932-1933, en *OC,* VIII, pág. 658).

[166] J. Ortega y Gasset, «En el centenario de Hegel», pág. 696.

[167] Ibíd.

espíritu en el tiempo histórico y el sentido de su objetivación en sus producciones y manifestaciones particulares. La afirmación de la *Enzyklopädie,* según la cual «es absurdo [...] aprender a *nadar antes de echarse al agua*»[168], expresa el nexo constitutivo del espíritu con la vida histórica, que atraviesa en todas sus contradicciones y contrastes, afrontando, como en un «océano», su corriente impetuosa y violenta. A las páginas de la *Differenz,* con la crítica a la idea reinholdiana de historia de la filosofía, pertenece la imagen del ruinoso naufragio al que están expuestos fatalmente los «navíos» de las filosofías del pasado, consideradas en la limitación de las visiones particulares que expresa cada una de ellas y no a la luz de la unidad de la razón «que se reconoce a sí misma»[169]. Ante semejante espectáculo, esta última no evade el riesgo de la navegación, no adopta la actitud —en palabras de Blumenberg— del simple «espectador» del naufragio, puesto a salvo con una mirada contempladora lanzada desde la tierra firme[170]. Pues dicha actitud —tal y como lo aclarará Hegel posteriormente respecto de la filosofía de la historia—, que bien se comprende si se considera la visión del «cuadro más pavoroso» que ofrecen las injusticias y las destrucciones del tiempo, nos induce a refugiarnos de manera estéril en el puerto del «egoísmo, que permanece en la playa tranquila, y, contemplar seguros el lejano espectáculo de las confusas ruinas», impidiéndonos ver el sentido profundo y sustancial de ese espectáculo que, de otra manera, sería aparentemente insensato[171]. Por el contrario —y volviendo a las páginas de la *Differenz* inmediatamente sucesivas a la metáfora del naufragio— «para acceder a la filosofía es preciso, si

[168] La expresión hegeliana continúa y ejemplifica la otra según la cual «el examen del conocimiento no puede hacerse sino *conociendo*» (cfr. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse,* I, §10, págs. 53-54; trad. cast. cit.).

[169] G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie,* págs. 10-11 (trad. cast. págs. 10-11).

[170] Cfr. H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979 (trad. cast. de J. Vigil, *Naufragio con espectador,* Madrid, Editorial Antonio Machado, 1995).

[171] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* I Hälfte, 2, págs. 54-57, trad. cast. pág. 80 y sigs.

"cuerpo" expresa la suma de las peculiaridades, lanzarse a ella *à corps perdu*»[172], o sea, afrontar el riesgo de la acción, opuesto a la fosilización, a la muerta inactividad, ante la cual la necesidad de la filosofía surge prepotente en aquellas épocas en las que la razón ha dejado de reconocerse en las formas y en las instituciones que constituyen su objetivación.

Pero, sobre todo, la metáfora del mar muestra ejemplarmente, en páginas sugestivas de las hegelianas *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* la actividad dinámica y transformadora del espíritu empeñado en la construcción y en la conquista de sus propias instituciones y de su propio mundo. Y no es casual que Ortega acuda a ellas explícita y extensamente en la conclusión del ensayo que estamos analizando, subrayando su extraordinaria fecundidad. Al reconocer la potencialidad de la costa, en tanto que lugar en el que se establece la dialéctica entre lo determinado de la tierra y lo ilimitado del mar, Hegel ha captado el impulso de la vida humana hacia el futuro, su incesante «ir más allá», que la «libera» de cualquier delimitación que fije de una vez por todas «el hombre al terruño», inhibiendo su esencial progreso[173]. El mar —tal como escribe Ortega al comentar los pasajes hegelianos— «es el verdadero "espíritu de la inquietud"»[174]. Afrontar la fuerza y la fluidez de su elemento —tan aparentemente dispuesto a acoger como profundamente peligroso y potencialmente ruinoso— significa no detenerse en lo que simplemente se muestra, no adaptarse dócilmente a una realidad que ya esté toda delineada, aventurándose más allá de toda satisfacción inmediata. El gesto que, aun con la conciencia del peligro, impulsa al hombre hacia la infinitud de sus aguas es idéntico al de la vida humana que tiene en sí misma el coraje de abandonar toda certeza de la tierra firme y la capacidad técnica de crear los instrumentos aptos para medirse con las aguas. Frente al «engaño» y al «poder» de las aguas «el hombre [...] se lanza sobre un

---

172 G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie,* pág. 11 (trad. cast. pág. 11).

173 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* I Hälfte, 2, pág. 186 (trad. cast. pág. 168).

174 J. Ortega y Gasset, «En el centenario de Hegel», pág. 704.

liviano leño», que, sin embargo, representa el hallazgo del instrumento que «honra no menos la audacia que la inteligencia del hombre» y que, por ello, se convierte en el «suelo fabricado por él mismo»[175] y, según el punto de vista orteguiano, la frágil pero sólida «puesta a salvo» de la vida en las formas de su actuar y obrar, en su cultura. De esta manera, «la vida marítima es un constante riesgo de perderse a sí misma», pero, justamente por ello, también es «libre ante sí misma e implica serenidad y astucia incesantes». Por todo ello «tiene un claro sentido de creación», que hace que el mar sea un «gran educador para la libertad», en el ejercicio de la fuerza, difícil pero insoslayable, del «más allá», del existir como «permanente creación»[176].

Considerando estas últimas observaciones de Ortega, pareciera acortarse nuevamente la distancia respecto de las posiciones hegelianas. Ortega confía el esclarecimiento de la divergencia a una expresión, tan aparentemente simple como elocuente, que revela la naturaleza del Espíritu de Hegel. «El principio supremo constitutivo del espíritu fue expresado un día por alguien con monumental ingenuidad: "Es necesario navegar, pero no es necesario vivir"»[177]. Ortega ya se había servido de la misma expresión en el curso de lecciones *¿Qué es filosofía?,* refiriéndose justamente a Hegel pero con una intención opuesta que apuntaba a reconocerle «el modo heroico de conocer y pensar», que consiste en exponerse «al máximo peligro intelectual», enfrentando también la fuerza del error[178]. Sin embargo, el modo heroico no salva su

---

[175] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* I Hälfte, 2, págs. 187-188 (trad. cast. pág. 169).

[176] J. Ortega y Gasset, «En el centenario de Hegel», pág. 704. Sobre este aspecto, cfr. M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa,* págs. 65-67.

[177] J. Ortega y Gasset, «En el centenario de Hegel», pág. 704. La expresión ha sido atribuida por Plutaro, en su *Vida de Pompeyo,* al grande general romano. La retoma Fernando Pessoa en la poesía «Navegar è preciso», en la que sustituye el verbo «navegar» por el término «crear».

[178] J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?,* pág. 276. Las páginas de la *Differenz* y las de la *Phänomenologie* acerca del error aparecen subrayadas con fuerza en los ejemplares utilizados por Ortega. Sobre ello, véanse las observaciones de D. Hernández Sánchez, *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset,* pág. 140.

pensamiento de ese rasgo de ingenuidad, de acuerdo con el significado, que ya ha sido aclarado, que Ortega le atribuye y que, más en general, caracteriza, a su juicio, toda la filosofía moderna. Creer que basta con navegar, manteniendo el rumbo bajo la guía segura y planificada de la razón es justamente una ingenuidad. Para navegar de verdad, antes que nada es preciso vivir, ejercer ese «movimiento natatorio de salvación» del que «toda civilización ha nacido o renacido»[179]. El espíritu hegeliano no conoce realmente ese movimiento y su zarpar hacia sí mismo no es sino la búsqueda de un suelo definitivo, lo que en la pureza del concepto lleva desde siempre en sí mismo. Y no es casual que sea el grito «¡Tierra!» lo que, en las hegelianas *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* después de un largo y atormentado «errar en el piélago enfurecido», designa con Descartes el advenimiento de la filosofía moderna, determinando, de esta manera, el retorno del hombre a sí mismo, que va «por su propio pie» y que recobra el terreno que le corresponde[180]. Por el contrario, el abandono de la filosofía moderna y de su estructura conceptual con vistas a la adopción de una nueva forma de pensamiento, comporta para Ortega el abandono de un edificio ruinoso y el retorno a la «inquietud» del mar y a su carácter de devenir, de transformación, de movimiento: «Columbramos, bien que todavía sólo en lo lejano y confusamente, un nuevo principio, el principio del futuro, nuestra vida vulgar y corriente, la de cada cual, como realidad radical y principio del razonar —como razón vital. *¡Thálassa! ¡Thálassa!*»[181].

La filosofía tiene la misión de responder a las exigencias más auténticas de su propia y determinada época histórica; en realidad, para Hegel, es el tiempo mismo aprendido con el pensamiento. En su época, Ortega capta la crisis del modelo tradicio-

---

[179] J. Ortega y Gasset, «Sobre un Goethe bicentenario», en *OC,* X, pág. 10.

[180] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* III, pág. 328. Para el examen de dichos aspectos, también en relación con el tema de América y de los «viajes de descubrimiento» del pensamiento, me tomo el atrevimiento de remitir a mi volumen *Concetto e metafora. Saggio sulla storia della filosofia in Hegel,* Nápoles, Loffredo, 2007, págs. 151-159.

[181] J. Ortega y Gasset, «La razón histórica». Curso de 1940, pág. 506.

nal de razón y el impulso de la vida —que el pensamiento nietzscheano había anunciado con fuerza— hacia la reivindicación de sus derechos, esos mismos derechos que habían sido mortificados por mucho tiempo. Habiendo perdido la referencia a las instancias últimas, sin las cuales no hay orientación ni posibilidad de dirigir nuestra vida hacia una finalidad, un ideal que fundamente y justifique su acción, el hombre occidental parece hallarse en una situación extrema de la que surge ineluctablemente la necesidad de la filosofía. La razón moderna, tan perfeccionada por el lado de la investigación científica y técnica, ha fracasado precisamente «ante los problemas propiamente humanos». Y ello porque —en palabras de Ortega— «no era toda la razón», sino tan solo una parte. Desde la pregunta ontológica originaria, la historia del pensamiento occidental, en su línea dominante, ha apuntado a la búsqueda de un ser fijo y estático, «que *ya* es cada cosa», ejemplificado, en la edad moderna, por el modelo físico y naturalista[182]. Sin embargo, filosofar es posible solo a la altura de los tiempos, que, a su vez, imponen la emancipación de la fe ilimitada en la razón pura y la adquisición de un distinto y más amplio modelo de razón, que sea capaz de ampliar su radio de acción con vistas a abarcar los componentes que han sido expulsados tradicionalmente: una razón vital e histórica. Pero esta no sale de la nada: «lo nuevo a que se llega se habrá logrado por superación del método racional usado y ahora en crisis» con la conciencia de que «no se puede superar la razón aún rota y fracasada si no es empleando medios que la incluyan, por tanto, medios racionales, medios filosóficos»[183]. No es posible cancelar el pasado haciendo borrón y cuenta nueva en nombre de un presente y de un futuro sin identidad. De ser así, se recaería en esa condición de primitivismo y de barbarie que ha dado origen al hombre-masa descrito en *La rebelión de las masas,* que representa una degeneración del hombre moderno justamente porque en él el impulso a la construcción de lo nuevo se absolutiza en un vacío de historia, «sin entrañas de pasado»[184].

---

[182] Cfr. J. Ortega y Gasset, «Aurora de la razón histórica», pág. 374.

[183] J. Ortega y Gasset, «La razón histórica». Curso de 1940, pág. 691.

[184] J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas,* pág. 356.

La tradición es, conjuntamente, una carga onerosa y una posibilidad fecunda. Si, según hemos visto, el hombre «no tiene naturaleza, sino que tiene ...historia», entonces únicamente desde el terreno histórico deviene posible apuntar a la edificación de un futuro que sea auténticamente tal, proyecto que surge a la luz de la exigencia de la actualidad y que se funda en el sentido de pertenencia a la tradición en la que ha madurado. Desde este punto de vista, ante el peligro de la ausencia de futuro del mundo contemporáneo, la historia «ha llegado a ser, por vez primera, una radical necesidad de nuestra vida», que alberga la posibilidad de «salvación» del hombre en tanto que ser consciente de sí mismo y de su acción[185].

> Europa —tal como reza un pasaje de *La rebelión*— no tiene remisión si su destino no es puesto en manos de gentes verdaderamente «contemporáneas» que sientan bajo sí palpitar todo el subsuelo histórico, que conozcan la altitud presente de la vida y repugnen todo gesto arcaico y silvestre. Necesitamos de la historia íntegra para ver si logramos escapar de ella, no recaer en ella[186].

El hombre orteguiano se halla constitutivamente en la condición de «heredero», gracias a la cual el «suelo» en el que vive se apoya firmemente en el estrato sedimentado de su «subsuelo». Pero, como ya hemos recordado, heredar el patrimonio de la tradición implica la necesidad de sacar provecho del mismo con la creación de condiciones aptas para generar una riqueza ulterior. Pues solo en la relación con la historia, y con la adquisición de una adecuada conciencia histórica, reside la posibilidad de elaborar el pasado, con sus verdades y sus errores, reside la posibilidad de proyectar un futuro auténtico que impida que el peso de la tradición se nos caiga encima improvisamente como algo ingobernable y que no podríamos sino padecer. «El pasado tiene razón, la suya. Si no se le da ésa que tiene, volverá a reclamarla, y de

---

185 J. Ortega y Gasset, «Aurora de la razón histórica», pág. 375 y «Prólogo a dos ensayos de historiografía», en *OC,* V, pág. 376.

186 J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas,* pág. 433.

paso a imponer la que no tiene»[187]. Reconocerle sus derechos al pasado no significa acogerlo en su fijeza. Pues tiene *su* razón, que no deja de ser tal, a saber, que se corresponde con la época que la ha generado y que da el sentido de la inextirpable perspectiva histórica. Es con semejante conciencia como se puede sacar provecho de él, de acuerdo con la dirección indicada por Hegel con el concepto de *Aufhebung*. Este último representa realmente un núcleo teórico central en la recepción del pensamiento hegeliano, al que Ortega acude continuamente, de manera más o menos explícita, desde los escritos de la juventud ya analizados hasta la plena madurez. Con el reconocimiento de que toda superación del pasado implica también su conservación en una forma nueva y superior de existencia, la *Aufhebung* se presenta como el verdadero motor de la dinámica histórica y, en general, de toda forma de crecimiento espiritual. A partir de ella, se torna posible apresar el significado auténtico del principio de la continuidad en la historia, en la que el futuro conlleva lo que ha sido respetando su carácter pero, al mismo tiempo, revitalizándolo con la apertura a las preguntas y a las problemáticas de la actualidad y en diálogo con ella.

En particular, la idea hegeliana de *Aufhebung* muestra toda su fecundidad en relación con el esclarecimiento de la historia de la filosofía. El peculiar progreso del pensamiento en su propia historia no tolera una visión que se limite a una mera descripción o acumulación lineal. El suyo es un progreso de ideas, que son el fruto de la verdad de la época que las ha generado y producido, y por tanto no pueden quedar simplemente yuxtapuestas en su diversidad en una indiferente secuencia temporal. La historia de la filosofía es la manifestación de la verdad en el tiempo a través de las verdades particulares de cada una de las filosofías, y semejante carácter de verdad constituye el nexo profundo que las vincula, incluso cuando se relacionan bajo forma de oposición o de contradicción. La relación entre ellas se configura —desde el manuscrito del año 1912 acerca de las «Tendencias actuales de la filosofía», pasando por las *Meditaciones del Quijote,* hasta *¿Qué es filoso-*

[187] Ibíd.

fía? y hasta las lecciones más tardías de Lisboa acerca de «La razón histórica»— con la metáfora del proceso orgánico de la nutrición, en virtud del cual la una se nutre de la otra, asimilando lo que tiene de sustancial, lo que constituye el real principio nutritivo, y descartando como una cosa muerta lo que carece de fuerza vital. Al hacer esto, cada filosofía determinada no vive solo de su aislamiento, sino que se reconecta con las que la han antecedido y, al mismo tiempo, sienta las bases para la construcción de la nueva, dando de esta manera el sentido de la continuidad y de la unidad del proceso espiritual.

> La filosofía que es, para efectivamente serlo, necesita tomar contacto íntimo con la que fue —esto es incuestionable—, necesita absorberla y asimilarla [...]. Pero noten que decir de algo que lo hemos absorbido y asimilado no es sino decir con otras palabras que lo hemos hecho desaparecer [...]. Lo que absorbemos ciertamente lo conservamos en nosotros pero convertido en completamente nuevo, a saber, nosotros —de modo que al tiempo que lo conservamos queda abolido en la forma que tenía antes [...]. Este extraño fenómeno, clave del proceso histórico, en que todo tiempo nuevo conserva y a la vez deja abolido el tiempo anterior es justamente lo que [Hegel] llama *Aufhebung*.

Por ello —según concluye Ortega trayendo a colación la expresión que ha utilizado varias veces en los escritos anteriores para indicar la inversión del curso espiritual respecto al natural— «en la historia son las ideas nuevas, las ideas hijas quienes llevan en el vientre a sus madres»[188].

---

[188] J. Ortega y Gasset, «La razón histórica». Curso de 1940, págs. 643-644. Ortega propone la traducción española de *Aufhebung* con el término «absorber». A la *Aufhebung* dedica una de las «notas» escritas en los años de juventud, presumiblemente entre el año 1907 y el 1912, precisamente cuando traduce el término hegeliano con «absorber, resumir, sumir en, resolverse en», y no deja de mencionar la traducción crociana (cfr. íd., *Hegel. Notas de trabajo,* pág. 31, nota 4). Para una lectura crítica del hegelismo de Ortega a este respecto, cfr. J. L. Molinuevo, *El idealismo de Ortega*.

La misma imagen de la asimilación es central y frecuente en Hegel, en especial por lo que concierne a la idea de historia de la filosofía. En su marco, el pensamiento representa contemporáneamente el alimento adecuado para alimentarse y el proceso mismo de su elaboración y asimilación. La razón no necesita de medios dados «de los cuales reciba el sustento», pues ella «se alimenta de sí misma, y es ella misma el material que elabora»[189]. Por ello, en palabras de Hegel, que, por otra parte, muestran todo el alcance de la deuda orteguiana con él

> En esto consiste la actitud y la actividad de nuestra época y de cualquier otra: en asimilarse la ciencia existente y formarse a la luz de ella, desarrollando con ello esa misma ciencia y elevándola a un plano superior. Al apropiárnosla, hacemos de ella algo nuestro, que no es ya lo que antes era. En esta peculiar acción creadora, que consiste en tomar como premisa un mundo espiritual existente para transformarlo al asimilarlo, va implícito aquello que decíamos de que nuestra filosofía sólo puede cobrar existencia, esencialmente, en relación con la que la precede y como un resultado necesario de ésta. Lo que vale tanto como decir que el curso de la historia no nos revela precisamente el devenir de cosas extrañas a nosotros, sino nuestro propio devenir, el devenir de nuestra propia ciencia[190].

Para Ortega, el pensamiento filosófico «camina hacia atrás», en el sentido indicado por Platón y Hegel (conciliados por su lectura), por el que toda *anábasis,* todo movimiento ascendente, es también una retaguardia, un retorno al fundamento que ha dado origen a la nueva adquisición. Además de la imagen, central en Hegel, de la filosofía como «realidad circular», en que cada círculo se convierte en centro de nuevos círculos[191], Ortega se sirve también de la metáfora del arquero (que, al igual que la del naufra-

---

[189] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* I Hälfte, 2, págs. 4-5, trad. cast. pág. 43.

[190] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* págs. 8-9 (Sinopsis Ms. 1820 u. Ms. 1823); trad. cast. pág. 10.

[191] J. Ortega y Gasset, «La razón histórica». Curso de 1940, págs. 480-489.

gio, está presente en su lenguaje desde los años de juventud)[192] para expresar la unidad del proceso histórico-filosófico. El gesto que lanza la flecha conlleva los distintos momentos del proyectarse hacia adelante —hacia el blanco al que apunta—, del retraerse de la cuerda —que antecede el lanzamiento verdadero, gracias al cual la flecha «irá a hincarse en lo remoto»—, y del quedar «quieto el puño sobre el arco», símbolo, respectivamente, del esfuerzo de la creación de una nueva filosofía en la relación con su historia y de su afirmación y consolidación en su propia época[193]. Muchos son los lugares en los que Ortega reflexiona acerca de la historia de la filosofía, tanto con el esclarecimiento de su concepto general como en los ensayos de historiografía filosófica en sentido estricto. En estos, se repite la crítica a una visión de la historia del pensamiento entendida como mera sucesión acumuladora junto con el reconocimiento de la peculiar forma de progreso propia del pensamiento. En particular, en el ensayo dedicado al análisis de la *Histoire de la Philosophie* de Bréhier, Ortega subraya la importancia del componente vital que origina cada filosofía y, por ende, la necesidad de comprenderla en la relación que guarda con las concretas condiciones histórico-culturales en las que ha surgido. Pues solo de esta manera la filosofía se llena de vida, de *su* vida, de la vida de *su* mundo, libertándose de ese destino de abstracción que —como ya había afirmado Hegel— la convertiría en una «momia» inerte, transformando su historia en el objeto de un «coleccionismo» estéril, en el que las opiniones particulares se suceden indiferentemente. Pero la filosofía nunca coincide con una actitud de indiferencia, puesto que el pensamiento mismo, en su afán de elaboración y de proyección de la vida en las formas de los saberes y de las culturas, no es algo indiferente. La historia de la filosofía reconstruye el drama individual de la existencia de donde procede toda filosofía, y ofrece, de esta manera, el esencial

---

[192] Platón, *Teeteto,* 194; Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* libro I, I. A propósito de la figura del arquero en Ortega, véase el volumen, editado por G. Cacciatore y A. Mascolo, *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*.

[193] J. Ortega y Gasset, «La razón histórica». Curso de 1940, pág. 494.

espectáculo de su surgimiento[194] y, junto con ello, la unión de la razón histórica con la razón vital. No hay, entonces, épocas claras y épocas oscuras, que no sean dignas de la visión filosófica, grandes protagonistas aislados o simples gregarios de su proceso unitario, así como no hay ámbitos de la realidad incompatibles con ella, empezando por la historia de las opiniones vigentes en las ciencias particulares, a la que, bajo distintas formas, ha estado siempre cerca en su afán de comprensión de la totalidad[195].

7. La «tercera vía» del pensamiento

«En la vida del espíritu sólo se supera lo que se conserva»[196] y, por ello, según Ortega, el cuadro de la historia del pensamiento traza, conjuntamente y más allá de las dos actitudes filosóficas contrarias del realismo antiguo y del idealismo moderno, una tercera vía en la filosofía, una vía alternativa orientada hacia la afirmación de la razón vital e histórica. Sin embargo —tal como reza «Historia como sistema»— la herencia «no es sólo un tesoro; es, a la vez, una carga y una cadena»[197]. Y la creencia en la primacía moderna de la conciencia y de la subjetividad está tan profundamente arraigada en la visión del mundo y en la cultura occidentales que, no obstante las evidentes señales de crisis, parece imposible libertarse de su peso. Para lograrlo, obedeciendo de esta forma a la orden de los tiempos, es preciso adentrarse en ella, penetrarla a fondo en su núcleo teórico más íntimo, de suerte que sea posible comprenderla y superarla efectivamente[198]. Según decíamos, la confrontación crítica con Hegel le permite a Ortega determinar, sobre la base de las premisas de la *Aufhebung,* el papel que juega su propio pensamiento en la historia de la filosofía occidental, de la que se siente profundamente parte. La absoluti-

[194] Cfr. J. Ortega y Gasset, «Prólogo a *Historia de la filosofía* de Émile Bréhier», en *OC,* VI, págs. 145-159.

[195] Ibíd., pág. 79.

[196] J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?,* pág. 313.

[197] J. Ortega y Gasset, «Historia como sistema», pág. 60.

[198] J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?,* pág. 313.

zación hegeliana de la dimensión lógica del espíritu saca a luz, según una «heterogénesis de los fines», los derechos de la vida, que, sin embargo, no pueden quedarse en ellos mismos, sino que —justamente sacando provecho de la herencia del pasado— deben ser pensados filosóficamente con el rigor que ofrecen los instrumentos de una razón capaz de captar el dinamismo de la vida en la riqueza de sus momentos y de sus formas. Con la fundamentación sistemática de la filosofía como ciencia de la totalidad, Hegel ha planteado el nexo entre razón e historia, universalidad y particularidad, pensamiento y vida, pero lo ha hecho, a juicio de Ortega, solo de manera unilateral, por el lado de la racionalidad del espíritu. La exigencia de pensar dicho nexo en su totalidad se ha afirmado luego en las posiciones de Dilthey, «el hombre que ha pensado más sobre la vida»[199]. Con él, Ortega —como ya hemos dicho lector de la *Jugendgeschichte Hegels*— comparte el reconocimiento del «titánico» proyecto hegeliano de una teoría de la historicidad fundamentada filosóficamente, pero no sin rechazar el derrotero de una filosofía teleológica de la historia, en contraste con la cual reivindica la necesidad de pensar la concreción irreducible de las individualidades históricas y de sus producciones histórico-culturales. Sin embargo, la diltheyana «crítica de la razón histórica» no llegaría a alcanzar la auténtica razón histórica como interpretación radical de la totalidad de la vida y, conjuntamente, ciencia de su realidad.

El *a priori* de semejante razón es, según Ortega, «la vida», y es justamente a esta a la que hay que regresar. El pensamiento es pensamiento viviente, y en ello yace su esencial dinamismo, su constitutiva apertura a la dimensión del «más allá» y del futuro. Es lo que hace posible el mañana, y el mañana es tiempo. Es por esto por lo que el pensamiento crea tiempo, representa su naturaleza sin naturaleza, ya que no se da como mera progresión de instantes, sino a través de la creación de su significado íntimo, es decir, como historicidad. La razón del devenir no puede ser una razón logica sino histórica, de acuerdo con la cual la verdad está, conjuntamente, más allá del tiempo, de *este tiempo* —en la eter-

---

[199] J. Ortega y Gasset, «Un rasgo de la vida alemana», en *OC,* V, pág. 333.

nidad del «fondo común de lo humano» de donde procede la filosofía— y siempre profundamente arraigada en él —en la pluralidad de las verdades particulares que expresan las épocas históricas. El «íntimo contacto» con la filosofía de Hegel ha proporcionado una contribución esencial a la comprensión de la continuidad de la dinámica histórica de la verdad. Tal es la tesis interpretativa que aquí proponemos. Y no es casual que los desarrollos sucesivos de la reflexión de Ortega estén caracterizados por la preparación y el empleo del tema de la dialéctica, en particular en relación con el problema de Europa y de la identidad nacional. Pero se trata de una dialéctica abierta, capaz de sacar a flote, en la confrontación con la realidad, la carga de verdad que ella contiene, a saber, la vida que la atraviesa y que, en el nexo con el pensamiento, opera en ella en su afán de cumplimiento y de totalidad[200].

Claro que, en conclusión, no se puede dejar de observar el problematismo que caracteriza la convivencia de la razón histórica y narrativa —y que atañe a instrumentos, como la biografía o la autobiografía, que apuntan a valorizar el aspecto irrepetible de la dimensión individual— con la concepción hegeliana de la historia, basada en la idea del desarrollo racional teleológicamente orientado hacia el cumplimiento del reino de la libertad a través de la dialéctica de la *Aufhebung*. También su escritura, confiada en gran parte a la forma ensayística y periodística, resulta indócil a un planteamiento sistemático, que, concretizado solo en algunas, aunque fundamentales, leyes históricas diseminadas en sus escritos, parece ser una necesidad profundamente sentida por Ortega, aunque nunca plenamente realizada[201]. Impulsado por la

---

[200] Sobre los desarrollos sucesivos del pensamiento de Ortega a la luz del «diálogo» con el pensamiento de Hegel, cfr. D. Hernández Sánchez, *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset,* págs. 446-580.

[201] Sobre el estilo de pensamiento de Ortega véanse, en especial, las observaciones de J. Lasaga Medina, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía;* O. Paz, «José Ortega y Gasset: el cómo y el para qué», en *El País,* 23 de octubre de 1980; D. Hernández Sánchez, «La hora de los ensayadores: Ortega y Musil», en *Aciertos de metáfora. Materiales de arte y estética,* Salamanca, Luso-Española de Ediciones, 4, págs. 65-90 (con ensayos de R. Piñero Moral, A. Notario Ruiz, D. Hernández Sánchez, A. Ruiz de Samaniego, A. Santamaría) y las con-

exigencia de conjugar el sentido de la individualidad viviente con la aspiración a lo universal, Ortega emprende el camino de la moderna equiparación entre lo científico y lo sistemático. En semejante dirección —según lo que indica el propio Hegel respecto a la idea de sistema como «totalidad de los saberes» y orgánica «organización de los conocimientos»[202]— Ortega ha reconocido y afirmado el principio de la razón, entendida como razón histórica y vital, que habría debido ser el fundamento de su filosofía y de su teoría de la historia, pero que finalmente no ha hallado la forma de una estructura sistemática.

Y sin embargo, la confrontación con el «clásico» Hegel, y con las exigencias teóricas planteadas por su filosofía, resulta insoslayable. Su pensamiento —retomando, en conclusión, la expresión orteguiana contenida en «En el centenario de Hegel»— es «una enorme verdad, un enorme error y una enorme complicación»[203]. Hemos analizado las razones de la «verdad» y del «error». La «complicación» reside en la naturaleza misma del diálogo filosófico, que, más allá de toda simple reconstrucción, provoca e, incesantemente, suscita otras problemáticas, otros pensamientos.

---

tribuciones de I. Blanco Alfonso y J. M. Sevilla en el ya citado volumen *La vocazione dell'arciere* (respectivamente, págs. 15-36 y 412-437).

[202] G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie,* pág. 30 (trad. cast. pág. 25). «Por sistema —tal como reza la *Enzyklopädie*— se entiende la fundamentación de un principio, el principio de la auténtica filosofía, que envuelve todos los principios particulares» (G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse,* I, §14, pág. 59; trad. cast. cit.).

[203] J. Ortega y Gasset, «En el centenario de Hegel», pág. 695.

EPÍLOGO

Bastaría parar mientes en el título que Clementina Cantillo ha dado a su libro, *Para una crítica de la razón vital. Entre Hegel y Ortega,* para captar la doble vocación tópico-crítica de una obra que es, al mismo tiempo, una reflexión teórica acerca de dos conceptos cardinales de la tradición filosófica, en especial del siglo XIX en adelante, y un estudio detallado de la recepción de Hegel por Ortega.

Aquí creemos que una posible clave de acceso a la riqueza y variedad de los temas analizados por la autora puede ser una lectura que privilegie una de las dimensiones del libro, a saber, la dimensión metaforológica[1]. Y que las dimensiones mantengan

---

[1] Al introducir sus *Paradigmas para una metaforología,* Hans Blumenberg lanza un interrogante que es, al mismo tiempo, el planteamiento de una cuestión de legitimidad: «¿Bajo qué presupuestos pueden tener legitimidad las metáforas en el lenguaje filosófico?» Existen al menos dos tipos de presupuestos, uno, que asume las metáforas como *«restos,* rudimentos en el camino *del mito al lógos»;* otro, que constituye justamente la base de la propuesta teórica de Blumenberg, una propuesta que se remonta a la metafísica poética viquiana —sin por ello dejar de señalar una cierta recaída en el esquema cartesiano por la que el lenguaje de la fantasía queda adscrito a una época primitiva de la historia— según el cual «ciertas metáforas pueden ser también *elementos básicos* del lenguaje filosófico, "transferencias" que no se pueden reconducir a lo propio, a la logicidad». Y, sin embargo, estas mismas transferencias, estas metáforas irreductibles y por ello mismo absolutas, están dotadas de una fuerza de imposición tal que se muestran capaces de cuestionar la asimilación de términos entre «propiedad» y «logicidad», reivindicando para sí mismas tanto un ámbito

una relación sobremanera estrecha con las perspectivas, hasta el punto que, para Ortega, la perspectiva es objetiva que no subjetiva, saldrá a luz más adelante. Merece una ulterior justificación la clave de lectura que aquí hemos decidido adoptar, la cual, vale la pena mencionarlo desde ahora, no responde a un mero dato biográfico-intelectual, como lo es el hecho de que al estudio de las metáforas la autora de este libro ha consagrado parte de sus energías especulativas que se han objetivado en otros libros y ensayos[2], sino al hecho de que es precisamente en torno a semejante díada conceptual como Ortega fue elaborando una re-forma de la dialéctica en clave quiasmática, una dialéctica abierta que lo llevaría a la definición de su propia posición como «raciovitalismo». Pues bien, la temprana aparición, a mediados de los años diez, de la metáfora de los dióscuros, de los *dii consentes,* representa un caso emblemático de lo que Blumenberg califica como el «coraje» del espíritu que se adelanta en sus imágenes a sí mismo. Y al respecto no es baladí recordar —como no ha dejado de hacerlo la autora— que es el propio Ortega quien en «Prólogo para alemanes» remite a la conferencia del año 1916 «Las tres grandes metáforas», justo para señalar el rasgo de anterioridad que caracteriza a la realidad frente al pensamiento, una realidad que está de antemano y que consiste precisamente en «preceder al pensamiento». Ya tendremos ocasión de ahondar en la modulación que adquiere el concepto de realidad en Ortega, de cuyos antecedentes metafóricos y de cuyas implicaciones teóricas el lector puede hallar una exposición rigurosa en el segundo capítulo de este libro, es decir, el capítulo en el que la lectura que Cantillo

---

de propiedad de lenguaje no conceptual como un vínculo con los conceptos, que, con el abandono del esquema de tipo evolutivo en favor del de la estratificación, adquiere el sentido del «subsuelo», del «caldo de cultivo de las cristalizaciones sistemáticas» (H. Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología,* trad. e introd. de J. Pérez de Tudela Velasco, Madrid, Trotta, 2003, págs. 44 y 47).

[2] Cfr., por lo menos, C. Cantillo, *Concetto e metafora. Saggio sulla storia della filosofia in Hegel,* Nápoles, Loffredo, 2007; Ead. (ed.), *Forme e figure del pensiero,* Nápoles, La Città del Sole, 2006; Ead., «Vida, cultura, arte: la música en el pensamiento de Ortega y Gasset», en *Revista de Estudios Orteguianos,* 23, 2011, págs. 107-124; Ead., «Il paesaggio della cultura. Filosofia e musica in Ortega y Gasset», en *Rivista di estetica,* 54, 3/2013, págs. 207-227.

realiza de *Meditaciones del Quijote* diseña una confrontación de forma triangular: Platón-Ortega-Hegel.

Pero antes, no podemos pasar por alto el hecho de que la vocación y el talento metaforológico de Ortega, el «esplendor» de su estilo de escritura filosófica, en muchos casos y por demasiado tiempo, ha dado lugar a una cierta «miseria» en la recepción de su pensamiento. Y al lamentarse de ello, en el artículo del año 1932 «Pidiendo un Goethe desde dentro», destacaba el riesgo que envuelven las imágenes, un riesgo que se había verificado puntualmente con la tibia acogida que había tenido su primer libro, que llevaba dieciocho años, y, como es sabido, en esa ocasión le urgía destacar *per incidens* su anterioridad cronológica respecto de *Sein und Zeit* y, con ella, la paternidad de muchas de las intuiciones que han dado vida a la «herejía» más célebre y creativa de la fenomenología husserliana. Por cierto, no es establecer la originalidad del empleo fenomenológico de la metáfora del bosque, o del reconocimiento de la «poderosa verdad» que contienen las etimologías de *aletheia* y *ethos* en el marco de una ontología fundamental, lo que aquí nos interesa, sino más bien el aspecto por así decirlo «resbaladizo» que poseen las imágenes y que ha llevado a Ortega a constatar con cierta amargura que «distraídos por mis imágenes, han resbalado sobre mis pensamientos».

Sin embargo, la conciencia de la insidia que reside en las imágenes no ha determinado un abandono de las mismas. Muy al contrario, Ortega da muestras, antes y después de semejante constatación, de un empleo pragmatista de la metáfora, de acuerdo con el cual esta última se configura como una «verdad por hacer», como una regla de acción. Además, la metáfora es tanto objeto de una reflexión que desemboca nada menos que en el replanteamiento de la relación que guarda lo irreal con lo real, como clave de acceso y de reescritura de la historia de la filosofía (la *tabla cerina,* el *continente* de la conciencia, el *imperio* del sistema hegeliano, la *pistola* apuntada contra el pecho de un Fichte que nos obliga a pensar nuestro yo, el *aparato de relojería* de la obra del «tímido» pensador de Könisberg, tímido hasta que no se quita la «máscara» y muestra el «principio activista, dinámico y voluntarista» de inspiración germánica por el que se verifica el deslizamiento de la razón pura a la razón práctica). Se trata en-

tonces de un dispositivo metaforológico que presenta al menos tres niveles, pero se trata también de un rasgo distintivo del estilo de un pensador, quien, entre otras cosas, es conjuntamente un metafísico de la vida y un historiador de la cultura.

No es este el lugar para resolver la cuestión acerca de la compatibilidad de los paradigmas blumenbergianos con la corriente del *Historismus,* en cuya constelación, con su multiverso de acentos y de estilos —sobre todo por lo que concierne a la toma de distancia, en distinta medida y grado, de la ontología, o mejor dicho de las ontologías[3]— se sitúan los trabajos de la autora. Cierto es que la hermenéutica llevada a cabo en este libro —y de la que aquí decidimos destacar su rasgo metaforológico— exhibe más de un antídoto contra el ya aludido aspecto «resbaladizo» de las imágenes. No solamente porque el reconocimiento de la perfectibilidad y discontinuidad de las metáforas pone en primer plano, en la estela de Blumenberg, la raíz misma de la historicidad de los conceptos o, en otras palabras, «la metacinética de los horizontes históricos de sentido»[4], sino también y, sobre todo, porque el análisis detallado de los textos de Ortega, tanto de los declaradamente dedicados a Hegel como de aquellos que han jalonado los momentos más decisivos de su camino de pensamiento —hasta tal punto que algunos intérpretes no han resistido a la tentación de bautizar sus distintas fases y etapas[5]—, pero

---

[3] Al respecto, cabe señalar el libro de Enrico Nuzzo coeditado por la autora y precedido por una «Premessa» de Fulvio Tessitore: E. Nuzzo, *Metafore e luoghi della filosofia. Scritti teorici e storiografici,* ed. de M. Cambi, C. Cantillo, C. Colangelo, F. Piro, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013. Tessitore ve en la teoría de la (y discurso acerca de la) metáfora un sistema cerrado, un conjunto de modelos basado en la coincidencia temporal entre acontecimiento y narración que envolvería una desvirtuación de la «diacronía de la historia propensa a resolverse en la *Begriffsgeschichte* y hasta de la posible complementariedad entre diacronía y sincronía» (pág. IX). Nuzzo, en cambio, dedica la primera parte de su libro, es decir, la parte teórica, al planteamiento de las perspectivas de investigación que se derivan justamente del nexo entre metaforología e historicidad y a la cuestión metodológica que está en juego en la relación que guarda una «crítica de la razón histórica» con una «crítica de la razón retórica».

[4] H. Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología,* pág. 47.

[5] Recuérdense las cuatro etapas en las que Morón Arroyo articula la interpretación orteguiana de la vida humana remitiendo cada una de ellas a una

también de los materiales de trabajo, de los apuntes y anotaciones, conduce a Cantillo, más que a reconstruir el «escritorio» de Ortega desde la mocedad hasta la madurez, a profundizar en las modulaciones que va adquiriendo su confrontación con Hegel.

Y es al mostrar no tanto la ambigüedad sino más bien la duplicidad de niveles de la recepción de Hegel por parte de un Ortega que aconseja la lectura de una obra, la *Filosofía de la historia,* de la que luego destacará la «enorme verdad» y el «enorme error» que contiene, cuando la autora saca a colación la metafórica naturalista-botánica, la acuática y la de la navegación a fin de arrojar luz sobre el empleo del concepto de «clásico». Y es así que, resistiéndose a adoptar un esquema evolutivo, exhibe lo que se presenta ante una mirada sinóptica, pero sin que nunca sufra mengua la lectura filológicamente documentada: pues pasa, ágil y cuidadosamente, del «suelo firme» proporcionado por la dialéctica donde hay que buscar al «clásico» («Sobre los estudios clásicos», «Teoría del clasicismo») a la cultura como «movimiento natatorio» que permite al hombre levantarse «sobre su propio abismo» («Pidiendo un Goethe desde dentro»); de la «planta humana» que, a diferencia de la vegetal, «no se puede transplantar sin sustantivas pérdidas» *(La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva)* a la figura del historiador como un artista («La reforma liberal») que, por otra parte, no puede sino hacernos pensar en un autor que tuvo mucha influencia en Ortega, por ejemplo en la idea de «estilística» que impulsa la reflexión acerca de la lengua en *El hombre y la gente*. Nos referimos a Wilhelm von Humboldt, pero en este caso a la disertación que presentó en el año 1821 en la Academia prusiana de las ciencias de Berlín, titulada «Über die Aufgabe des Geschichtschreibers», donde se muestra la analogía entre la tarea del historiador y la del

---

figura de referencia: «En la primera, la vida no es la realidad radical; el aspecto primario y radical de la vida es el ideal, la realización de la cultura como norma ética; en la segunda, el aspecto radical es la situación, la salvación de la circunstancia. En la tercera, la fuerza del impulso vital. En la cuarta, la facticidad proyectora, en torno a la cual se organizan los demás aspectos. Sobre cada uno de estos estadios se proyecta la luz de un filósofo alemán: Cohen, Scheler, Spengler, Heidegger, respectivamente» (C. Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset,* Madrid, Alcali, 1968, pág. 81).

artista, una analogía que consiste en la adopción del mismo método y en la diferencia por lo que concierne a la finalidad. Pues, si por un lado, tanto el artista como el historiador proceden a través de la exposición y la imitación, por otro, el segundo —tal y como escribe Humboldt— no busca otra cosa que no sea la realidad y en ella se sumerge completamente.

En el examen meticuloso que Cantillo realiza del concepto de «clásico», que, según veremos, justifica su personal lectura del primer libro de Ortega, cobra particular interés la referencia a los textos «Velázquez. La reviviscencia de los cuadros» y «La pedagogía del paisaje». El primero le ofrece la ocasión de ahondar en el concepto de «nueva filología» que propugna Ortega, haciendo hincapié en la serie de reflexiones que va elaborando acerca de la lectura como acto deficiente-exuberante y por ello mismo «utópico». Se trata de un adjetivo que Ortega mantiene a lo largo de todo su itinerario especulativo, aplicándolo al habla, a la escucha, a la escritura, a la lectura, a la traducción y siempre mostrando la insolubilidad de la tensión entre lo originario y lo convencional, entre lo que se tiene y en lo que se está, entre lo material y lo virtual, entre lo real y lo irreal; y claro que en este breve registro de tensiones insoslayables e irresolubles cabe mencionar la que muy acertadamente ha dado el título al libro de Cantillo: la razón y la vida. Muy sugerente resulta además la señalación de los límites de la interpretación con vistas a una idea de lectura que pueda mostrarse capaz de escaparse de las mallas de la opción equivocidad o univocidad, operación, esta, que la autora realiza, por un lado, matizando el concepto de hermenéutica que maneja Ortega y, por otro, teniendo presente la figura de *lector in fabula,* o «lector controlado», que propone Umberto Eco.

Respecto al segundo texto, «La pedagogía del paisaje», la autora toma una de las decisiones más importantes del libro y lo hace destacando ese rasgo anticipatorio de la metáfora que ya hemos señalado. Con la metáfora del «paisaje», y con su protención al concepto de «circunstancia», nos hallamos ante una de las cuestiones que más han sido debatidas en la literatura crítica. El texto en cuestión era otro, «Adán en el paraíso», y lo que era objeto de discusión era la indicación de Julián Marías según la cual en dicho ensayo (de manera más radical que en «La pedagogía del

paisaje») sería posible hallar una anticipación tanto de la noción orteguiana de perspectiva como de la proposición más célebre de las *Meditaciones del Quijote* «Yo soy yo y mi circunstancia»[6]. El argumento más fuerte contra el hallazgo de semejante «antecedente» —conste que en el parágrafo titulado «Antecedentes» Marías no dejaba de mencionar, al igual que en su edición crítica de las *Meditaciones* poblada de notas[7], el empleo del término *Umwelt* en los §§ 27, 28 y 29 de *Ideen* I de Husserl y sobre todo en la obra de Uexküll *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909) y en la obra, traducida al español, *Ideas para una concepción biológica del mundo* (1913)— ha coincidido generalmente en la señalación del trasfondo fenomenológico de las *Meditaciones* que constituye la superación de la inspiración neokantiana de «Adán en el paraíso», detectable —entre otras cosas que luego intentaremos analizar— en la proposición de clara marca constructivista según la cual «El punto de vista crea el panorama»[8].

---

[6] Cfr. J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación,* I (1960), Madrid, Alianza, 1984, pág. 359: «hablando de una posible "Pedagogía del paisaje", escribe Ortega en 1906: «Los paisajes me han creado la mitad de mi alma, y si no hubiera perdido largos años viviendo en la hosquedad de las ciudades, sería a la hora de ahora más bueno y más profundo. Dime el paisaje en que vives y te diré quién eres». Todavía más clara aparece la intuición de la circunstancia en un pasaje de 1909, donde se asocia la idea del paisaje, en su forma más honda de escenario, con el tema de la perspectiva y las interpretaciones, que constituía el núcleo doctrinal de «Adán en el paraíso» y que se entremezcla con la exposición de la misma idea de circunstancia en las *Meditaciones del Quijote*».

[7] Véase la extensa nota 32 a la que hace remitir la proposición «El hombre rinde al máximum de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias» (J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* ed. de J. Marías, Madrid, Cátedra, 1984, págs. 62-65).

[8] Cfr. —por citar unos de los más autorizados disensos respecto a la tesis de Marías, que señalan la procedencia neokantiana de «Adán en el paraíso», pero también el trasfondo fenomenológico no solo husserliano de *Meditaciones del Quijote*— P. Silver, *Fenomenología y razón vital,* Madrid, Alianza, 1978, pág. 45 y sigs.; N. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas,* Madrid, Gredos, 1979, págs. 49-74; P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura,* Barcelona, Ariel, 1984, págs. 224 y sigs.; y J. San Martín, *Ensayos sobre Ortega,* Madrid, UNED, 1994, págs 27 y sigs. e íd., *Fenomenología y cultura en Ortega,* Madrid, Tecnos, 1998, págs. 91 y sigs.

Y sin embargo, Cantillo —que por cierto no niega pero tampoco muestra la intención de detenerse en la presencia en la obra de Ortega de la fenomenología husserliana— decide acudir a un texto de juventud, y neokantiano, que al paisaje le reconoce autoridad y maestría en «moral e historia». La elección revela inmediatamente la coherencia que guarda con el tema del libro cuando la autora plantea la cuestión del límite y de la necesidad de unificación entre lo universal y lo particular, que es la luz bajo la cual, a su juicio, hay que leer las referencias a Hegel. Para Ortega, se trata entonces de imprimir —justamente a través de la metáfora del paisaje y del doble papel que desempeña en la relación con el hombre (por un lado, el paisaje es algo natural que le indica un límite, por otro, es algo que le pertenece, puesto que el hombre inyecta en la dimensión material del paisaje el elemento espiritual)— una torsión práctico-moral al tema de la relación entre lo universal y lo particular. La exégesis de este, y de otros textos como «La pedagogía social como programa político», conduce a la autora a señalar, por un lado, la conjugación de la instancia hegeliana de la naturaleza sistemática de la ciencia «con motivos de matriz neokantiana para luego desembocar en una idea de filosofía caracterizada por un claro alcance práctico-político» *(infra),* pero, por otro, el empleo orteguiano de la *Philosophie der Weltgeschichte* como instrumento para comprender, en oposición al neokantismo, el papel que juegan las pasiones y las motivaciones particulares en el obrar individual y colectivo en la sociedad y en la historia.

Al concepto de «límite» que, junto con los conceptos de «vida», «espíritu», «razón» e «historicidad», aparece como una de las palabras clave que Cantillo aísla del «cuerpo a cuerpo» que Ortega entabla con Hegel, nos referiremos más adelante. Antes, cabe recordar que la *vis* polémica está sujeta a reglas, y no tanto por la cortesía de un intérprete como Ortega, que de las metáforas hace muy a menudo un uso retórico mostrándose unas veces colérico, otras irreverente e irónico, sino por el hecho de que los «clásicos se defienden de nosotros», según el pasaje de «La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología» citado por la autora.

Hegel es sin duda alguna un clásico, un clásico cuya lectura fue para Ortega una relectura, como aquella de la *Logik* que le

llevó dos años. Y sin embargo, la actitud hacia la filosofía hegeliana no parece cobrar el tono polémico, con su corte de imágenes (la «cárcel» de Marburgo, la conciencia husserliana que debe ser mandada al «Lazareto»), que el prologuista de sí mismo reserva al neokantismo y a la fenomenología. Es probablemente en la duplicidad de niveles de la recepción que destaca la autora donde podemos hallar los motivos por los que Ortega nunca se despidió de un filósofo al que, sin embargo, nunca dejó de criticar. Es que nunca fue hegeliano. Y lo que de Hegel se le antoja inaceptable es el dogma que hace del pensamiento «sustancia última de toda realidad». Su trayectoria, en sentido inverso a la hegeliana, va del concepto a la vida. Tema, este, que la autora desarrolla conjuntamente al del límite, exponiendo la fuente escogida en *Meditaciones del Quijote,* es decir, el viaje de la conciencia de la *Fenomenología del espíritu* y no, como era de esperar (para quien bien conoce la sección dedicada al planteamiento del límite en el análisis de «algo» y «otro») la construcción explicativa de la *Ciencia de la lógica*[9]; y las motivaciones de tal elección que se derivan de la exigencia orteguiana de «conjugar la unidad de la actividad conceptual con la dimensión de la concreta estructuración de las experiencias individuales e históricas, haciendo obrar, en especial, el carácter conector del concepto en tanto que comprensión profunda de lo real» *(infra)*.

El segundo capítulo pone de relieve las contradicciones en las que incurre Ortega cuando hace una referencia conjunta al *eros* platónico y a la subitánea «explosión» de comprensión que se dispara de la *Wissenschaft der Logik* con la afirmación de que «la

---

[9] Cfr. V. Vitiello, «Hegel. Lógica/realidad: la superficie y el fondo», en R. Espinoza (comp.), *Hegel. La transformación de los espacios sociales,* Chile, Midas, 2012, pág. 185: «Si la *Fenomenología del espíritu* demuestra *mostrando,* la *Ciencia de la lógica* muestra *demostrando*. Y es que la *Fenomenología* predominantemente es una *Erinnerung,* un viaje de la conciencia dentro de sí misma, en búsqueda del Sí profundo, que es yo y mundo, mundo y yo; mientras la *Lógica* es esencialmente ex-posición, construcción ex-plicativa del yo y del mundo, del mundo y del yo, a partir de lo profundo. Es superfluo precisar que los dos «movimientos» se comprenden, y que por lo tanto la *Erinnerung* fenomenológica es también construcción explicativa, y que la ex-posición lógica es al mismo tiempo *Erinnerung*».

idea es lo absoluto». Así mismo, resulta difícilmente conciliable la acepción orteguiana de filosofía como «ciencia general del amor» con la declaración de intentos que Hegel confía a la «Vorrede» a la *Phänomenologie:* «colaborar en que la filosofía se acerque a la forma de la ciencia, es decir, se acerque a aquella meta en que pueda deponer el nombre de *amor al saber* y convertirse en un saber *efectivo*».

Con la referencia a *eros* y a *logos* nos sale al encuentro una metafórica «constructivo-arquitectónica» de marca platónica («Eros, divino arquitecto») y una «de lo interno y de lo externo» entrelazada con la de la luz, de acuerdo con la cual la «misión de claridad» queda declinada en la extracción del *logos* de la vida individual y de su circunstancia, es decir, del «espíritu que encierran». En este preciso punto, la estudiosa de Hegel piensa en las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* en particular en la metáfora del minero referida al trabajo del espíritu, pero también en *La rebelión de las masas.* Sabemos que ese «*logos* interno», «espíritu», o «sentido virtual» halla, sin salirnos de *Meditaciones del Quijote,* otro campo metafórico, como lo es el de la socialidad: «Diríase que cada cosa es fecundada por las demás; diríase que se desean como machos y hembras; diríase que se aman y aspiran a maridarse, a juntarse en sociedades, en organismos, en edificios, en mundos»[10].

Pues bien, tales metáforas, con su entrelazamiento de campos, constituyen el subsuelo, la reserva de sentido de un concepto cardinal de la filosofía de Ortega en torno al cual, y no podía ser de otra manera, la labor de los intérpretes ha tomado derroteros talmente distantes entre sí que la expresión «libro-escorzo» que Ortega aplica al *Quijote* bien podría adaptarse a las propias *Meditaciones*. El concepto es el de «conexión» y las interpretaciones que de él se han dado no han podido sino medirse con las influencias del neokantismo y de la fenomenología. Ya Marías, en su «Introducción», planteaba los términos de un dilema, «conexión externa o conexión interna», en el que estaba en juego una cuestión capital, a saber, si el dato es tal en tanto que «halla-

[10] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* en *OC,* I, pág. 782.

do» por el pensamiento, como resulta de la *Logik der reinen Erkenntnis* de Cohen; si el objeto es eternamente «tarea», «problema» y entonces el conocimiento es necesariamente síntesis en el sentido de Kant, tal y como rezan las páginas de *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* de Natorp, o, por el contrario, si la conexión es interna a los fenómenos, de acuerdo con la *Dingvorlesung* que Husserl dictó en el año 1907, y de la que Ortega tiene noticia a través de la lectura de las obras de dos miembros de la Sociedad filosófica de Gottinga que participaron en el curso y cuyas tesis doctorales fueron dirigidas por el propio Husserl, a saber, los *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* de Schapp[11] y las *Untersuchungen über den Empfindungsbegriff* de Hofmann[12].

En realidad Marías, en lugar de acometer en este preciso punto la *vexata quaestio* de las «fuentes germánicas», formula una pregunta muy simple y directa, proponiendo además una hipótesis de solución con la que parece enlazar la tesis interpretativa de Cantillo. Se pregunta Marías:

> Pero ¿de qué conexión se trata? No de la erudición, por supuesto, que es la unidad de los hechos, no en sí mismos, sino en la cabeza de un sujeto. Parece, pues, que se trataría de la unidad o conexión de los hechos «en sí mismos». Aquí está, sin embargo, el escollo perenne de toda filosofía, que Ortega evita genialmente desde las primeras páginas de su primer libro» y añade «¿Puede aceptarse sin más una conexión o unidad de los hechos «en sí mismos», como única alternativa de la que tienen, como en cajón de sastre, en la cabeza llena de noticias del hombre erudito?[13].

---

[11] Cfr. N. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas,* págs. 133-168 y J. San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, págs. 76-78 y 90-92.

[12] Como es notorio, del texto de Hofmann Ortega escribe la reseña «Sobre el concepto de sensación» (1913), en *OC,* I, págs. 624-638. A la misma Javier San Martín dedicó todo un capítulo de sus *Ensayos sobre Ortega,* que lleva el título «El primer texto de fenomenología en español», págs. 161-246.

[13] J. Marías, «Introducción» a J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* pág. 26.

Un dilema, este, que reaparece en un texto del año 1928 al que el cuarto capítulo de este libro de Cantillo asigna un lugar privilegiado, es decir, el prólogo que Ortega escribió para la versión española de Gaos (aunque luego decidiera publicarlo por separado) de las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* en especial ahí donde se trata nada menos que de definir el neologismo «historiología» distinguiéndolo tanto de la metafísica de la historia hegeliana como de la lógica o reflexión de Rickert «sobre la *forma* intelectual que la historiografía practica»:

> La historiografía no es ni lo uno ni lo otro. Los neokantianos conservan del gran chino de Königsberg el dogma fundamental que niega a todo ser o realidad la posesión de una forma o estructura propia. Solo el pensar tiene y da forma a lo que carece de ella. De aquí que tampoco lo histórico tenga por sí una figura y un verdadero ser. El pensamiento encuentra un caos de datos humanos, puro material informe, al cual, mediante la historiografía, proporciona modelado y perfil. Si a la actividad intelectual del sujeto llamamos *logos,* tendremos que no hay más formas en el mundo que las *lógicas,* ni más categorías o principios estructurales que los del *logos* subjetivo. De esta manera los neokantianos reducen la filosofía de la historia a una lógica de la historiografía. La historiología parte de una convicción inversa. Según ella, todo ser tiene su forma original antes de que el pensar lo piense[14].

Retornando al metatexto de Marías —y, con él, al primer libro de Ortega—, cabe seguirlo en su advertencia: «No olvidemos el punto de partida: el amor. Lo amado, dice Ortega, es lo *imprescindible*»[15].

Lo amado es imprescindible para salvarse. «Salvémonos en las cosas» deviene de este modo la consigna de una filosofía que se retrotrae del ser y de la existencia hasta alcanzar la raíz escindida del yo y de la circunstancia. Raíz escindida que hace que la tarea de

---

[14] J. Ortega y Gasset, «La *Filosofía de la Historia* de Hegel y la historiología», en G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* ed. de J. Gaos, Madrid, Alianza, 2012, pág. 29; también en *OC,* V, pág. 244.

[15] J. Marías, «Introducción» a J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* pág. 26.

salvación sea «urgente» «Si no la salvo a ella no me salvo yo»; «problemática», ya que la salvación debe acontecer por obra de dos polos entrelazados entre sí; «incompleta», puesto que el impulso de salvación choca tanto contra la resistencia del yo como contra la resistencia de la circunstancia; «provisoria», porque nunca cesa el riesgo sobremanera real del naufragio y —según el planteamiento topológico de un crítico de la razón problemática como José Manuel Sevilla— tan «ubicada» cuan «desubicada»[16].

El carácter problemático de la «salvación de lo finito» y en lo finito, se hará en Ortega tan radical que llegará hasta el ser, ese ser «oculto» y «extranjero», ese ser «frase» que el jeroglifo del mundo oculta[17]. Ese ser «ejecutivo» que más que «ser» es el «hacerse» de la vida. Y lo oculto y lo extranjero, aquello que es constitutivamente contradictorio, como un «yo» que es intimidad y que está impelido a salir de sí pero conservando su intimidad, demanda a la labor del filósofo, junto y quizás más que la precisión de las operaciones quirúrgicas, el coraje de afrontar un «riesgo tauromáquico»:

> En vez de limarle el doble cuerno agresivo, fingiendo que no hay tal contradicción la formulamos con toda su fiereza, como buen toro de casta que es tal problema: el yo es intimidad, es lo que está dentro de sí, es para sí, sin embargo, es preciso que sin perder esa intimidad el yo encuentre un mundo radicalmente distinto de él, y que salga fuera de sí a ese mundo. Por tanto, que el yo sea, a la vez, íntimo y exótico, recinto y campo libre, prisión y libertad. El problema es para asustar a cualquiera y si anuncié que iba a practicar una operación quirúrgica más parece que voy a sufrir yo un riesgo tauromáquico[18].

Ahora bien, uno de los aciertos del libro de Cantillo reside en la importancia que otorga al concepto de salvación. Y para adver-

---

[16] J. M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega,* presentación de E. Hidalgo-Serna, Barcelona-México, Anthropos-Cuajimalpa, 2011, pág. 248.

[17] J. Ortega y Gasset, «Sobre la realidad radical», II lección (9 de abril de 1930), en *OC,* VIII, pág. 385: «Dijérase que el mundo es un jeroglifo y el trasmundo del ser la frase que aquel mundo, a la par, significa y oculta».

[18] J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?,* en *OC,* VIII, pág. 333.

tir la continuidad de la que goza dicho concepto bástenos acudir de nuevo a *¿Qué es filosofía?:* «Salvémonos en el mundo —"salvémonos en las cosas". Esta última expresión escribía yo, como programa de vida, cuando tenía veintidós años y estudiaba en la Meca del idealismo y me estremecía ya anticipando oscuramente la vendimia de una futura madurez»[19].

Claro que el idealismo ético y objetivo del texto del año 1908, escrito desde «la Meca del idealismo» según lo que el propio Ortega declara, se volverá caduco y pretérito por el mismo motivo por el que había surgido, es decir, por el entrelazamiento de la vertiente práctico-política con la filosófico-teorética. La elaboración madura de la teoría de la ejecutividad, con el reconocimiento de la duplicidad del acto como «intraser» y «extraser», llevará a Ortega a afirmar, en oposición ya no solo al idealismo neokantiano sino también al husserliano, que «el ser ejecutivo es un concepto formado en contraposición del ser objetivo»[20].

Es por eso por lo que la conjugación de la vertiente práctico-política con la vertiente filosófico-teorética nunca debe quedar desatendida en un estudio sobre Ortega. Y es precisamente esta conjugación la que la autora asume como clave de lectura para revelar el sentido de la ya señalada contradicción en la que incurrirían las *Meditaciones* con la referencia conjunta a Platón y a Hegel: «no es entonces casual que se remita tanto al *eros* platónico, puente entre la idea y el mismo finito, como a la lógica de Hegel, que sella la puesta a salvo del finito en la dimensión de la eternidad y totalidad del espíritu, sentando, con ello y al mismo tiempo, los supuestos del nexo entre metafísica y política» *(infra)*. Un nexo tan estrecho que un discípulo de excepción, como Xavier Zubiri, vio en él la cumbre de la madurez intelectual de Europa, el surgimiento de una ontología del Estado que tiene la virtud de proporcionar la base para el planteamiento del «problema metafísico»[21].

---

19 Ibíd., pág. 351.

20 J. Ortega y Gasset, «Vida como ejecución (El ser ejecutivo)» [Lecciones del curso 1929-1930], en *OC,* vol. VIII, pág. 200.

21 X. Zubiri, «Hegel y el problema metafísico» (conferencia pronunciada en Madrid, 1931, y publicada en *Cruz y Raya,* 1933), en íd., *Naturaleza, His-*

Pero en ese mismo nexo residen también los motivos por los que Ortega halla en el estilo de Cervantes su propio estilo; y el estilo poético de Cervantes «lleva consigo una filosofía y una moral, una ciencia y una política»[22]. ¿Por qué? Porque en la «manera cervantina de acercarse a las cosas» «reina inquebrantable solidaridad»[23]. Reaparece de esta forma el concepto de conexión y, en cierta medida, la resolución de la aporía vinculada con el dilema «constructivismo o materialismo». Cierto es que, en el parágrafo décimo de la «Meditación preliminar», Ortega puede afirmar que «el concepto será el verdadero instrumento y órgano de la percepción y apresamiento de las cosas» solo después de haberlo liberado de falsas pretensiones, como la de sustituirse a la impresión, que es la única que puede dar «la carne de las cosas». Así mismo, la impresión «jamás nos dará [...] lo que nos da el concepto, a saber: la forma, el sentido físico y moral de las cosas»[24]. La conexión, entonces, más que interna o externa, se presenta como una obra de civilización. Y en este preciso punto Cantillo se detiene en otra metáfora, la de la «saeta forastera» que hiere la «retina» pero de la que se apodera «nuestra íntima, personal energía» para filiarla, someterla a civilidad, pensarla y, de este modo, hacerla entrar «a cooperar en el edificio de nuestra personalidad»[25].

---

toria, Dios (1944), Madrid, Alianza, 2004[12], págs. 269-270: «La madurez intelectual de Europa es Hegel. Y esto no sólo por su filosofía, sino por su historia y por su derecho. En cierto sentido, Europa es el Estado, y tal vez sólo en Hegel se ha producido una ontología del Estado. La verdad de Europa está en Hegel. Bien sé que suena esta afirmación algo exagerada. Poco importa. En cierta ocasión me decía Ortega y Gasset que la historia se deshace a fuerza de justicia. Lo importante, al exagerar, es saber que se exagera. Pues bien: lo que confiere a Hegel su rango y magnitud histórica en la filosofía es justamente ese carácter de madurez y plenitud intelectual que en él alcanza la evolución entera de la metafísica, desde Parménides a Schelling. Por eso, toda auténtica Filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel: una conversación, en primer lugar, de nosotros, desde nuestra situación; una conversación, además, *con* Hegel, no *sobre* Hegel, esto es, haciéndonos *problema,* y no solamente *tema de conversación,* lo que también para él fue problema. La Filosofía es eterna repetición».

[22] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* pág. 793.

[23] Ibíd.

[24] Ibíd., pág. 784.

[25] Ibíd., págs. 780-781.

El dilema antes mencionado halla entonces solución en algo sobremanera complicado, a saber, en la multilateralidad del *Quijote* y en el modo de Cervantes, en «su doble ironía contrapuesta —como dice Cerezo— que relativiza la pura idealidad no menos que la materialidad desnuda», en el talante de Cervantes, quien «simpatiza con todo» y «no renuncia a nada, y a todo quiere buscarle su lugar y su hora en el ancho panorama del mundo»[26]. Y es así que estilo de Cervantes, estilo de Ortega y estilo del mundo se enredan en las *Meditaciones* prestando un rasgo, por decirlo así, novelístico a la legalidad del aparecer[27].

Pero no solo de fenomenología se trata, sino también y sobre todo de metafísica. Y es reflexionando acerca de la figura de don Quijote, héroe bifronte con una mitad del cuerpo en lo real y con otra en lo irreal[28], como la autora halla una vez más terreno fértil para su confrontación entre Ortega y Hegel. Y lo hace señalando la fidelidad de Ortega a su concepción del ideal como algo que tiene que ver con «los más pequeños estímulos del vivir» y no con hazañas extraordinarias. Lo cual resulta plenamente coherente con la declaración metodológica que había confiado al

---

[26] Cfr. P. Cerezo Galán, «Cervantes, el español "profundo y pobre"», en íd., *José Ortega y Gasset y la razón práctica,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, pág. 47.

[27] Remitimos nuevamente a Cerezo (ibíd., pág. 49), quien halla en la célebre asimilación orteguiana del «ser del mundo» a una «perspectiva», una fecundación recíproca de Cervantes con Leibniz y concluye: «en suma, un sistema del mundo sería lo más parecido a una novela de novelas, o a una novela que se novela a sí misma, como el *Quijote,* de un autor, que en su afán de comprensión multiplica incesantemente las perspectivas, para que ninguna se alce con el monopolio de una verdad absoluta. Más que de un Dios matemático, sería el mundo de un Dios novelista». Para una lectura en clave fenomenológica de la expresión orteguiana, que destaca el carácter cultural de la perspectiva y el empleo que hace Ortega de la fenomenología de la percepción de Schapp para su filosofía de la cultura, cfr. J. San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset,* pág. 178.

[28] O. Lottini, «Introduzione» a J. Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte,* trad. de B. Arpaia, Nápoles, Guida, 1986, pág. 16. Para una lectura meditada de las interpretaciones filosóficas a las que ha dado lugar la obra maestra cervantina, cfr. G. Cacciatore, «Di alcuni pensieri filosofici sul Chisciotte», *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche,* Bolonia, il Mulino, 2013, págs. 29-45.

prólogo al «Lector», pues ahí mismo había aclarado el objetivo de sus «ensayos de amor intelectual» de esta manera: «dado un hecho —un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud del significado»[29]. Un camino que, en el caso de don Quijote, coincide con la señalación del dinamismo entre la voluntad de aventura que es real y la aventura que es irreal[30], con la localización de una posición que se halla en el medio de dos continentes espirituales, esto es, el «hacia dentro» y «hacia afuera» del retablo de Maese Pedro[31], pero también con el esclarecimiento de los motivos por los que lo trágico se marida con lo cómico, motivos en los que está implicado un tema exquisitamente hegeliano, como lo es el reconocimiento. Pues el riesgo de este héroe bifronte, héroe de las circunstancias por excelencia, de tal suerte que las circunstancias le hacen cambiar de nombre —y por eso Spitzer ha hallado en la polionomasia la clave del perspectivismo[32]— es justamente el riesgo de no ser reconocido. Riesgo, este, que no corren, no pueden correr, los héroes hegelianos, «guías de las almas en los que se encarna la universalidad de la razón» a la que le corresponde «la más rigurosa seriedad» y —tal y como concluye Cantillo este segundo capítulo centrado en la tensión particular-universal— «a diferencia

---

[29] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* pág. 747.

[30] Sobre la irrealidad de la aventura y sobre las analogías léxicas que guarda el parágrafo «El retablo de Maese Pedro» con «Das Abenteuer» de Simmel, véase N. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas,* págs. 188-189. Sin embargo, Orringer no deja de señalar una divergencia, por decirlo así, topológica, que consiste en el hecho de que Simmel sitúa la aventura fuera de la vida diaria (ibíd., pág. 190).

[31] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* pág. 808: «Hacia dentro, el retablo constriñe un orbe fantástico, articulado por el genio de lo imposible: es el ámbito de la aventura, de la imaginación, del mito. Hacia fuera, se hace lugar un aposento donde se agrupan unos cuantos hombres ingenuos, de éstos que vemos a todas horas ocupados en el pobre afán de vivir. En medio de ellos está un mentecato, un hidalgo de nuestra vencidad, que una mañana abandonó el pueblo impelido por una pequeña anomalía anatómica de sus centros cerebrales».

[32] Cfr. L. Spitzer, «Linguistic perspectivism in the *Don Quijote»,* en *Linguistics and Literary History,* Princeton, Princeton University Press, 1948, págs. 41-85.

que en Ortega, la tragedia del héroe hegeliano no atañe directamente al plano de la singularidad de la vida, sino que reside en la misma acción espiritual, que impone a la individualidad subjetiva ceder ante esa más elevada necesidad» *(infra).*

Y adviértase que con semejante confrontación, la autora no se limita a señalar tan solo lo que distingue la figura orteguiana del héroe de la hegeliana; y ello porque lo que está en juego es nada menos que dos vías diferentes para la salvación de lo finito: una, la orteguiana, que con la «voluntad de aventura» vivifica una tensión que no puede sino ser triádica: voluntad (real) de elaborar una estrategia (irreal) para la salvación de la circunstancia (real); la otra, la hegeliana, según la cual la imposición a la individualidad subjetiva de ceder ante la acción espiritual es, con seguridad, una necesidad, pero, puesto que surge de ella misma, es también lo que la hace necesaria, tan necesaria que merece ser superada[33].

Pero la reflexión acerca de la voluntad y de su objeto no solo no se mostrará suficiente ni definitiva sino que complicará los términos de la confrontación entre Ortega y Hegel, hasta el punto de llevarlos hacia una cierta convergencia sobre un aspecto que la autora decide asumir como comienzo del tercer capítulo, en especial del parágrafo primero titulado «Más allá del subjetivismo». La cuestión no es otra que la relación entre idealidad y realidad y el texto de referencia es «Ideas sobre Pío Baroja», un ensayo en que la crítica de personajes de ficción que eligen «la acción por la acción» funge como pretexto para distinguir «entre una forma de actuar "aventurera" y la que, en cambio, puede definirse una verdadera acción» *(infra)*. Y verdadera ac-

---

[33] Cfr. M. Cacciari, *Il labirinto filosofico,* Milán, Adelphi, 2014, pág. 290. Cfr. también págs. 283-284: «La *negatividad* del saber, el «poder absoluto», la «energía del pensar», que 'sacrifican' toda identidad abstracta, junto con la misma «fijeza» del auto-ponerse del sujeto, para hacerse otro, sin que nunca se sienta en el otro 'extranjero' (el movimiento real de la *Ent-äusserung* en su oponerse al de la *Ent-fremdung)* no los piensa Hegel como si formaran una dinámica que le acontece al ente, que lo 'tiene agarrado por las narices' porque proviene de 'afuera', sino como lo que se impone por la misma constitución de este último, en tanto que *enérgeia*. Potencia es poder; poder y acto se convierten recíprocamente. El concepto de espíritu es la expresión de esta perenne 'conversión'».

ción es la acción efectiva que, para ser tal, debe estar «impulsada por una real introyección del contenido de la idea» *(infra)*. Retorna también aquí un tema central de un libro, como este, que muestra claramente toda su afinidad con ese modo de proceder y de «atacar» los problemas «en amplios giros»[34], «circulando en torno lentamente, apretando la curva cada vez más»[35], que Ortega, como es notorio, había aprendido de la táctica con la que los hebreos tomaron Jericó y sus rosas. El centro de todos los círculos que traza la meditación de la autora es la relación entre lo particular y lo universal. Que en este caso se trate de ir más allá del subjetivismo no puede sino significar la profundización en el tema de la circunstancialidad, la distinción, con terminología análoga a la de Hegel, entre acción sustancial y acción individual; y la búsqueda de un estatuto ontológico para la acción, hasta el punto de hallar en un «haz de actividades» aquello en lo que consiste «conciencia, alma, espíritu». Pero además que en «Ideas sobre Pío Baroja», la tensión hacia un centro pre-subjetivo de la acción conduce a la autora a detenerse en «Meditación del Escorial», ahí donde Ortega narra la interrupción que provocó en la redacción de Cohen de su *Estética* haciéndole releer el *Quijote* en la versión alemana del romántico Tieck. A lo cual se liga la sorpresa de Cohen ante la cantidad de veces que Sancho emplea la palabra «hazaña» (que Tieck tradujo *Tathandlung)* «de que hace Fichte el fundamento de su filosofía», y de la única parte a la que conduce el esfuerzo puro, a saber, a la melancolía[36].

---

[34] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* pág. 761.

[35] J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?,* pág. 236.

[36] Muestra las afinidades entre la «Meditación del Escorial» y la *Ethik des reinen Willens* de Cohen Gian Paolo Cammarota en el ensayo «Etica della volontà pura e critica dello sforzo puro. Cohen e Ortega y Gasset», en *Rocinante,* 8, 2014, págs. 21-39. Al comentar la frase de Ortega según la cual «Cervantes compuso en su Quijote la crítica del esfuerzo puro», Cammarota especifica que «podríamos decir la crítica de esa *Tathandlung* que no es acción guiada por la idea, sino voluntad sin fin, voluntad falta de finalidad. Contra semejante voluntad, Kant, por un lado, y más aún Cohen, por otro, trataron de fundamentar una razón práctica entendida como voluntad pura que evitara justamente los riesgos de un mero acto que nunca podrá transformarse en acción [...]. Es justamente una teoría de la razón práctica como voluntad pura y una teoría de la acción pura, como la que desarrolló Cohen, lo que permite comprender el significado de una crítica del esfuerzo puro» (págs. 36-37).

En el segundo parágrafo del tercer capítulo, la autora se detiene en un texto clave como lo es el del curso de 1915-1916 *Sistema de la psicología*. Y no solo por tratarse del lugar en el que se verifica el paso del neokantismo a la fenomenología sino porque en la lección sexta aparece la metáfora de las ideas-hijas que llevan en el vientre a sus madres. El aspecto paradójico que cobra la generación ideológica en Ortega queda vinculado con el paralelismo que establece Hegel entre la vitalidad espiritual y la física, y en especial con el nacimiento de la filosofía en el ocaso. Se trata de una inversión de las leyes biológicas tan radical que, para Hegel, «la filosofía más joven es también la más avanzada, rica y profunda, en tanto que representa el rostro más fresco en el que se encarna el camino por el que viene a la existencia el trabajo del espíritu en su necesario apuntar a la conciencia de sí mismo y de su propio tiempo» *(infra)*. Un tema, el de la generación ideológica, que reaparecerá en las últimas páginas del libro, precisamente en el penúltimo parágrafo, donde se aborda la deuda orteguiana con el concepto hegeliano de *Aufhebung* y la persistencia de una metáfora, la de la nutrición, que goza de una acentuada continuidad, «desde el manuscrito del año 1912 acerca de las "Tendencias actuales de la filosofía", pasando por las *Meditaciones del Quijote,* hasta *¿Qué es filosofía?* y hasta las lecciones más tardías de Lisboa acerca de "La razón histórica"» —tal y como emerge del examen pormenorizado de la autora. Cabe además señalar otro caso de conciliación de Platón con Hegel que Ortega opera también en relación con el tema de la unidad del pensamiento, con ese estilo suyo de proceder, por el que camina hacia atrás, por el que toda *anábasis* es vuelta a la retaguardia, al igual que el gesto del arquero —he aquí otra metáfora célebre— que conlleva distintos momentos: proyectarse hacia adelante, retraerse de la cuerda, quedar quieto el puño sobre el arco.

Si el lector ha llegado a este punto es porque ya ha leído el libro y de poco le sirve un resumen. No obstante, retomamos solo en este caso la secuencia de parágrafos del tercer capítulo porque al tercer parágrafo queda confiada «La verdad de la metáfora». Por cierto, se trata de un título fuerte y que la elección tenga sus razones sale a luz a través del análisis, en primer lugar, del texto del año 1924 «Las dos grandes metáforas». Cantillo se

detiene en las consideraciones acerca del proceso de metaforización en general, en esa operación de desensamblaje y ensamblaje que Ortega atribuye a la metáfora desde muy temprano. Baste pensar en «Ensayo de estética a manera de prólogo», donde la metáfora es tanto un proceso como un resultado, en ese caso un proceso de destrucción del ciprés real y el resultado de la creación del ciprés-espectro-de-una-llama. Claro que este doble proceso de «triturar» y de crear no ha podido sino hacer pensar a la autora en «la metáfora viva» de Ricoeur, a saber, en esa metáfora que, lejos de ser ornamento, se hace sustancia, que no representa sino que presenta, que no alude sino que efectúa y que sobre las ruinas del objeto real crea un objeto estético. Para ello, se hace necesario seguir un método por decirlo así fenomenológico-ejecutivo, que consiste en transformar el sustantivo en verbo, el ciprés en «cipresar», y solo después del hallazgo del lado íntimo de la cosa-ciprés será posible para el poeta la creación de un nuevo objeto, como el ciprés-espectro-de-una-llama o, en términos de Ricoeur, solo después de una impertinencia predicativa-literal será posible crear una nueva pertinencia predicativa[37].

Y es analizando el mecanismo genético de la metáfora como la autora destaca en su estado fundente y en la configuración de la relación entre la conciencia y el mundo en él implicado, esos dos niveles de realidad que Ortega señala desde *Meditaciones del Quijote*. Por cierto, los textos analizados son varios, y entre ellos no podía faltar «La deshumanización del arte» con la metáfora de la metáfora, es decir, el «trebejo de creación que Dios se dejó olvidado dentro de una de sus criaturas al tiempo de formarla,

---

[37] Cfr. P. Ricoeur, «Manifestación y proclamación», en íd., *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso,* Buenos Aires, Almagesto/Docencia, págs. 73-98, pág. 85: «lo propio del lenguaje poético es, en general, abolir la referencia del lenguaje ordinario, descriptivo en primer grado, didáctico, prosaico, y, en virtud de esta epoché de la realidad natural, abrir una nueva dimensión de realidad que queda significada por la fábula. En la parábola, la ficción es la que ejerce la epoché por la cual se anula la referencia que llamamos descriptiva en favor de la referencia metafórica». Al respecto véase T. D. Moratalla, «La hermenéutica de la metáfora: de Ortega a Ricoeur», en *Espéculo. Revista de estudios literarios,* 2003, url: http://www.ucm.es/info/especulo/numero24/ortega.html.

como el cirujano distraído se deja un instrumento en el vientre del operado»[38].

Otra metáfora, la del ama de casa, que aparece en las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* para señalar la diferencia respecto al espíritu que no se limita a guardar fielmente lo recibido, permite reiterar la diferencia entre proceso espiritual y curso natural, y, con ello, superar —en palabras de la autora— «la idea aristotélica de la naturaleza como ecónoma». En torno al tema de la tradición otras metáforas enriquecen aún más la confrontación, como la hegeliana de la «corriente viva» que fluye como un río y que queda relacionada con esos rasgos de fluidez, de movilidad y de blandura del horizonte tal y como aparecen en un texto de madurez como *El tema de nuestro tiempo,* ahí donde el concepto de conexión cobra el sentido de integración de las perspectivas. Y respecto de semejante texto no podemos sino mencionar la metáfora —que Cantillo introduce en el parágrafo «Vida y cultura» del cuarto capítulo— que, por otra parte, exhibe la afinidad electiva entre Ortega y Dilthey, del «fresco de la historia de la filosofía»[39] (en palabras de la autora) hecho de «senderos innumerables de exploraciones previas», de «huellas de rutas ensayadas al través de la eterna selva problemática que conserva su virginidad, no obstante su reiterada violación» (en palabras de Ortega). Una imagen, esta del fresco, que parece ser más congenial con el pluralismo orteguiano respecto a la imagen del teatro de las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* ahí donde, tal y como escribe Cantillo, «los protagonistas y las épocas históricas en su particularidad y su determinación aparecen como comparsas en comparación con el actor único, auténtico, del proceso histórico, a saber, el Espíritu, que avanza hacia la progresiva comprensión de sí mismo» *(infra).*

---

38 J. Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte,* en *OC,* III, pág. 865.

39 Cfr. W. Dilthey, *Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen,* en *Gesammelte Schriften,* VIII, hrsg. von B. Groethuysen (Leipzig, 1931), Suttgart-Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1977, pág. 10. Al respecto, véase G. Cacciatore, «Dilthey tra universalismo e relativismo», en *Giornale critico della filosofia italiana,* VII serie, vol. VIII, año XCI, 2012, pág. 444.

Pero antes, la autora ha retomado una cuestión capital, como lo es la que concierne al gesto con el que Hegel imprime una torsión irreversible a la filosofía. Y es así que se señala ese pasaje del «Prólogo a *Historia de la filosofía* de Karl Vorländer» en el que Ortega celebra dicha torsión como una de las más importantes contribuciones que Hegel ha dado a la historia del pensamiento, y ello porque «reconocer su alcance científico significa también destacar la especificidad y la peculiaridad de sus objetos y métodos». Claro que la referencia a otro texto, esto es, «Las Atlántidas», le sirve a Cantillo para mostrar una vez más la duplicidad de planos de la recepción de Hegel por Ortega, por un lado, la intransigencia que muestra este respecto a una idea de historia como desarrollo de una mayúscula Idea que «no tolera pluralidad ninguna», por otro, la legítima exigencia de la unidad de la filosofía.

Una unidad que, a su vez, motiva una toma de decisión inaugural, como aquella por la que Ortega prefirió a Hegel, y no a Vico o a Dilthey, para abrir su «Biblioteca de historiología». Parece que no podía empezar con el pensamiento «caótico» de Vico, genio mediterráneo con el que Ortega probablemente se identificó hasta el punto que —según sugiere Cantillo— decidió tomar una cierta distancia de un espíritu antisistemático que, en el fondo y no obstante sus esfuerzos y su estancia en la «ciudadela» de Marburgo, sentía como propio. Pero tampoco podía ser el pionero Dilthey, que había sido sin duda uno de los primeros en arribar y caminar por «la costa desconocida de la Idea de la vida», pero que finalmente no sería consciente del paso dado, lo cual implicó, según Ortega, una suerte de auto-limitación que lo llevaría a concentrarse en una fundamentación epistemológica de la ciencia histórica, perdiendo de este modo la ocasión de escribir esa cuarta crítica que había impulsado originariamente su itinerario especulativo y que para el filósofo español no era otra que la crítica de la razón vital, sobre todo a partir de la «segunda navegación» que determinó la apertura a la «pregunta ontológica y metafísica» *(infra)*.

¿Por qué Hegel? Porque Hegel es un metafísico que piensa con las cosas, porque su idea de ciencia consiste en una construcción a priori, porque, con él, el espíritu se hace objeto de sí

mismo, porque al espíritu le reconoció una dimensión geográfica y a la costa la potencialidad de instituir una dialéctica sempiternamente abierta entre lo determinado de la tierra y lo ilimitado del mar, por el doble valor de suelo artificial que adquiere el «liviano leño» que el hombre opone a la trampa y a la violencia de las aguas[40].

¿Por qué no Hegel? Por el carácter extrínseco de la relación entre espíritu y dimensión geográfica, por la separación del espíritu de la «fuerza espumeante» de la vida, por la «desindividualización» del individuo, por un concepto de libertad que no es libre y por uno de pluralidad que no es plural, por el supuesto panlogista de su pensamiento, por «una historia sin tiempo», por el cierre al futuro que se manifiesta en la actitud contradictoria hacia América, un continente que sería al mismo tiempo un «eco» de Europa y un «porvenir» que, como tal, deja sin cuidado al filósofo que no entiende de profecías.

Al respecto, de sumo interés se revela el análisis del texto «Hegel y América» que la autora conduce ahondando en los conceptos de civilización y barbarie y en las aporías relativas a la cuestión de la temporalidad en ellos implicadas. Una manera de hacerlas salir a flote es la estrategia orteguiana de explicitar la «ley fundamental de la Historia», operando de este modo una suerte de genealogía de la filosofía de la historia para la que se hace necesaria una exacerbación digna de un maestro de la sospecha o, en otras palabras, la provisoria adopción de una actitud por así decirlo más hegeliana que la del propio Hegel. El pasaje, contenido en el parágrafo quinto del último capítulo, merece ser trascrito de modo integral:

> Ir más allá de la filosofía hegeliana significa liberarla de una dirección predeterminada, a saber, de una dirección incapaz de captar su complejidad y diversidad, incapaz de comprender la pluralidad de sus componentes y de sus aspectos,

[40] Sobre la metáfora del naufragio en Ortega, véase G. Cacciatore, «La “zattera della cultura”. Filosofia e crisi in Ortega y Gasset», en íd., *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche,* págs. 47-77, donde la crisis aparece como la síntesis trascendental del binomio naufragio/salvación (pág. 76).

> puesto que no todos se dejan asimilar a una racionalidad clara y desplegada o a la univocidad de la forma estatal. En plena coherencia con las premisas teóricas de su perspectivismo y con el objetivo de fundamentar la razón histórico-vital a la que se había consagrado por aquellos años, Ortega, en su reflexión acerca de América, pone en práctica su exigencia teórica de ampliar los horizontes temporales y geográficos, de acrecentar y profundizar en el sentido histórico respecto a otros, más o menos distantes, paisajes culturales, todo ello apuntando a superar la unilateralidad de la visión eurocéntrica *(infra)*.

Clementina Cantillo lo había anunciado desde el comienzo al llamar la atención sobre la cita ovidiana usada por Croce para referirse al pensamiento de Hegel y subrayada por Ortega: *Nec sine te, nec tecum vivere possum*. No, Ortega no puede dejar desatendida la exigencia, que fue de Hegel, de comprensión de la unidad del proceso espiritual, pero tampoco puede aceptar, desde su óptica perspectivista, monadológica y multipolar, que el espíritu sea el sujeto único de los múltiples acontecimientos particulares. Sin embargo, hay algo en que la autora no duda y que constituye la tesis interpretativa de su libro, a saber, que el contacto con la enorme verdad, el enorme error y la enorme complicación de la filosofía de Hegel, tuvo un peso determinante en la comprensión por parte de Ortega «de la continuidad de la dinámica histórica de la verdad» *(infra)*.

María Lida Mollo